Georg Lukács

ONTOLOGIA EXISTENȚEI SOCIALE

vol. 1

Editura politică

Georg Lukács

ONTOLOGIA EXISTENȚEI SOCIALE / vol. 1

Editura politică

Georg Lukács

ONTOLOGIA EXISTENȚEI SOCIALE / VOL. I

Stadiul actual al problemei

Prefață de
N. TERTULIAN

Traducere din limba germană :
VASILE DEM. ZAMFIRESCU, RADU STOICHIȚĂ

1982

Editura politică, București

Cuprins

Teleologie şi cauzalitate în ontologia socialului, de *N. Tertulian* 7

Notă asupra ediţiei, de *Vasile Dem. Zamfirescu* 33

STADIUL ACTUAL AL PROBLEMEI

Introducere 39

Capitolul I :

Neopozitivismul şi existenţialismul *(trad. V. Dem. Zamfirescu)* 59

1. Neopozitivismul 59

2. Excurs despre Wittgenstein 88

3. Existenţialismul 93

4. Filozofia contemporană şi nevoia religioasă 119

Capitolul II :

Contribuţia lui Nicolai Hartmann la edificarea unei adevărate ontologii *(trad. V. Dem. Zamfirescu)* 144

1. Principiile de construcţie ale ontologiei lui Hartmann 147

2. Consideraţii critice asupra ontologiei lui Hartmann . . 164

Capitolul III :

Falsa şi adevărata ontologie a lui Hegel *(trad. R. Stoichiţă)* 195

1. Dialectica lui Hegel „pe îngrăşămîntul contradicţiilor" . 195

2. Ontologia dialectică a lui Hegel şi determinaţiile reflexive 247

Capitolul IV :

Principiile ontologice fundamentale ale lui Marx *(trad. V. Dem Zamfirescu)* 292

1. Premise metodologice 292

2. Critica economiei politice 312

3. Istoricitate şi generalitate teoretică 349

Teleologie şi cauzalitate în ontologia socialului

Tăcerea care continuă să înconjoare ultima operă amplă de sinteză a marelui filozof marxist ungur Georg (György) Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Contribuţii la ontologia existenţei sociale), are desigur diferite explicaţii plauzibile. Este frapant înainte de toate faptul că vasta scriere a lui Lukács, alcătuită din trei volume, nu a apărut nici pînă astăzi în forma ei originală : cea în limba germană. Editura Luchterhand, din R.F.G., temporizează tipărirea integrală a lucrării (după ce a publicat trei capitole în mici volume separate) din raţiuni desigur în primul rînd comerciale. În Ungaria, singura ţară unde lucrarea postumă a lui Lukács a apărut în forma ei integrală, în traducere maghiară, nu am putut înregistra ecouri notabile ; discuţiile pasionante pe care o asemenea operă ar fi trebuit să le stîrnească se lasă aşteptate. În Italia, unde *Editori Riuniti* din Roma au tipărit într-o excelentă traducere deocamdată doar primul volum al masivei *Ontologii* (cel de al doilea va apărea probabil curînd), cartea a trecut aproape neobservată.

Unul din puţinele texte importante dedicate *Ontologiei*, de fapt singurul care îmbrăţişează într-o perspectivă globală ansamblul operei, formulînd dealtfel rezerve capitale în legătură cu concepţia ei, cel tipărit de discipolii lui Lukács : F. Fehér, Ágnes Heller, Gy. Márkus şi Mihaly Vajdá, sub titlul *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie* (textul a apărut iniţial în revistele *aut aut* şi *Telos* iar ulterior şi la Budapesta), nu a trezit pînă acum ecourile pe care le merita, tocmai datorită inaccesibilităţii lucrării lui Lukács într-o limbă de circulaţie universală.

Este oricum regretabil că un travaliu teoretic imens, aproape fabulos, întreprins de Lukács în ultimii săi zece

ani de viață, a rămas pînă acum în bună parte necunoscut în cîteva din principalele zone de cultură ale lumii.

Cu atît mai lăudabilă apare în această lumină inițiativa Editurii politice de a publica integral cele trei volume ale *Ontologiei*, după volumul selectiv editat în 1975.

Ambiția lui Lukács era de a restitui marxismului, prin *Ontologia* sa, demnitatea unei filozofii de „mare stil", reactualizînd categoriile filozofiei clasice și reexaminîndu-le în lumina experienței teoretice a marxismului. Cauzalitatea și teleologia, necesitatea și întîmplarea, realitatea și posibilitatea, substanța și accidentul, esența și fenomenul sînt instrumentele categoriale principale puse la contribuție pentru reconsiderarea critică a fundamentelor marxismului. Lukács înțelegea să valorifice deopotrivă tradiția „Metafizicii" lui Aristotel și cea a „Logicii" lui Hegel pentru eșafodarea ontologiei sale. Lucrarea se voia așadar simultan o „metafizică" și o „critică a rațiunii istorice".

Obiectul principal al meditațiilor sale îl formează desigur analiza filozofică a structurii vieții sociale : articulațiile și sensul istoriei umane se află în centrul reflecțiilor *. Comparațiile perpetue cu structura naturii anorganice și cu cea a vieții organice, întreprinse pentru a lumina alcătuirea specifică a socialității umane, lărgesc în mod inevitabil aria investigațiilor ontologice ale gînditorului. Ontologia socialului se dublează astfel cu o ontologie a naturii, justificînd caracterizarea operei lui Lukács ca o scriere cu ambiții filozofice *universale*.

Interesul lucrării nu este însă unul pur speculativ. Opera este străbătută de o polemică statornică cu diferitele ipostaze ale degradării (ca să nu spunem abrutizării) marxismului în perioada stalinistă și răfuiala cu stalinismul, în ipostazele lui teoretice, este aproape un leit-motiv

---

* O introducere cuprinzătoare în cîteva din principalele probleme tratate de Lukács în *Contribuții la ontologia existenței sociale* poate fi găsită în studiul nostru „Georg Lukács și reconstrucția ontologiei în filozofia contemporană", apărut ca prefață la traducerea românească a două capitole din lucrarea lui Lukács și a conferinței „Bazele ontologice ale acțiunii și gîndirii umane" (Editura politică, în colecția „Idei contemporane", 1975). Textul pe care-l publicăm acum, ca prefață la traducerea integrală a celor trei volume ale *Ontologiei* lui Lukács, se oprește cu precădere asupra a ceea ce ni se pare a fi, sub raport filozofic, ideea-pivot a întregii lucrări : raporturile între cauzalitate și teleologie în viața socială. Contactul cu ansamblul operei îi va revela cititorului că pe fundamentul unei asemenea idei se înalță, printr-o creștere arborescentă, tezele cen-

al *Ontologiei*. Printr-o iluzie pe care am putea-o numi cu un termen scump lui Louis Althusser „teoricistă", Lukács s-a arătat în ultima parte a vieții sale înclinat mereu să atribuie originea proceselor sociale profund negative din perioada stalinianâ înainte de toate unei devieri structurale de la spiritul autentic al marxismului ; pervertirea gîndirii genuine a lui Marx este pentru el atributul decisiv al stalinismului. Eliminarea cangrenei și redobîndirea unei linii corecte de dezvoltare a socialismului îi apăreau legate indisolubil de o „renaștere a marxismului". *Ontologia* sa se voia un travaliu teoretic dedicat de la un capăt la celălalt tocmai unei asemenea cauze.

Metamorfozele marxismului în perioada poststalinianâ au fost încă prea puțin analizate într-o perspectivă globală. Este doar evident că au apărut un număr important de lucrări care și-au propus să identifice formele de alienare ale marxismului prin codificarea și instituționalizarea lui în cadrul faimosului *Diamat*, *ma*terialismul *dia*lectic în forma lui vulgarizată), să combată scleroza la care a fost supusă gîndirea genuină a lui Marx și să restabilească formele de comunicare cu pulsul viu al marxismului originar. „Criza marxismului", despre care au vorbit recent, printre mulți alții, Althusser, Lucio Colletti și Norberto Bobbio, a pus pe de altă parte în evidență marile carențe ale marxismului în confruntarea cu o serie de procese sociale inedite din lumea contemporană.

Lukács nu putea desigur să rămînă insensibil la varietatea tendințelor de reinterpretare a operei lui Marx, apărute în perioada poststalinianâ, cu intenția precisă de a elibera marxismul de povara monolitismului dogmatic. Chiar dacă referirile directe sînt mai curînd rare, *Ontologia* sa înțelegea să se delimiteze deopotrivă de teza „rupturii epistemologice" care ar fi caracterizat evoluția filozofică a lui Marx, teză preconizată de Louis Althusser, ca

---

trale ale autorului cu privire la muncă, reproducție, ideologie și alienare, cele patru teme cardinale din partea propriu-zis teoretică a lucrării. Tensiunea între activitatea instituantă a conștiinței și determinarea cauzală obiectivă este folosită de Lukács ca principiu explicativ pentru geneza ideologiei, ca și pentru analiza proceselor de înstrăinare și des-înstrăinare a ființei umane (capitolele 3 și 4 ale părții a doua a operei). Fără a înțelege dialectica raporturilor între teleologie și cauzalitate, problemele specifice ale vieții sociale, tratate succesiv de Lukács, nu devin comprehensibile : este motivul pentru care introducerea de față se oprește asupra ideii-nucleu a cărții, un examen mai amănunțit al consecințelor ei pe diverse planuri rezervîndu-ni-l pentru o fază ulterioară a exegezei.

și de excomunicarea formulată de Sartre în *Critica rațiunii dialectice*, dar și de reprezentanții „Școlii de la Frankfurt". Înscriindu-se în cadrul orientării comune a tuturor acestor direcții de gîndire (oricît de contradictorii între ele) : voința de a opune unei viziuni rigide, unilineare, de un cauzalism schematic, a proceselor istorice o reprezentare plurală, multiformă, saturată de densitatea, complexitatea și imprevizibilitatea realului, Lukács înțelegea să-și aleagă ca axă a întreprinderii sale teoretice nu atît exaltarea subiectivității și a puterilor ei autonome (cum a făcut-o cu deosebire Sartre în *Critica rațiunii dialectice*), cît *existența (ființa)* în autarhia ei ontologică și în inepuizabilitatea determinărilor ei. Eliberarea marxismului din schemele înguste în care a fost congelat încă din perioada Internaționalei a II-a, proces care a atins un punct extrem în epoca stalinistă, era strîns asociată de Lukács cu reconstrucția gîndirii filozofice a lui Marx ca *ontologie*. O asemenea cotitură spre ontologie nu a putut însă să nu surprindă și să nu irite.

Cercuri și personalități filozofice dintre cele mai diferite (de la Bloch, Adorno sau Goldmann la Enzo Paci și la grupul discipolilor lui Lukács reuniți în „școala de la Budapesta") au continuat să vadă în lucrarea de tinerețe *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) adevărata performanță filozofică creatoare a lui Lukács. Eseurile reunite în acea carte ar fi prefigurat o adevărată filozofie a *praxis*-ului, a dinamismului și creativității revoluționare. Maurice Merleau-Ponty a fost printre cei dintîi care au crezut a identifica în evoluția lui Lukács către „realismul filozofic", în perioada ulterioară cărții *Geschichte und Klassenbewusstsein* (și elaborarea unei *Ontologii* apare ca o încununare firească a unei asemenea evoluții !) o gravă infidelitate față de spiritul autentic dialectic al gîndirii din lucrarea de tinerețe. Capitolele inaugurale din *Les Aventures de la Dialectique* (1955) semnalau contradicția de nevindecat în care s-ar fi zbătut gîndirea lui Lukács din perioada staliniană, prin încercarea de a concilia imposibilul : realismul filozofic al lui Lenin (ale cărui teze, inclusiv faimoasa *Widerspiegelungstheorie*, „teoria reflectării", erau pentru Merleau-Ponty canonizarea filozofică a supunerii față de realitate și de „necesitatea obiectivă") cu spiritul non-conformist și rebel al autenticei gîndiri dialectice. Pornind de la premisa că „l'equilibre reste précaire entre la dialectique et la métaphysique matéria-

liste", gînditorul francez ajungea la concluzia tranşantă : „L'histoire de Lukács est celle d'un philosophe qui a cru pouvoir envelopper le réalisme dans la dialectique, la chose même dans la pensée de la chose. La lame use le fourreau, et personne finalement n'est satisfait, ni le philosophe, ni le pouvoir" [1]. *Ontologia existenţei sociale*, ca expresia filozofică cea mai evoluată a „sintezei imposibile" preconizate de Lukács, ne va îngădui să măsurăm valoarea contestaţiei formulate de Merleau-Ponty.

Reacţia negativă a lui Jürgen Habermas faţă de ideea lukacsiană de a interpreta marxismul ca o ontologie nu este mai puţin semnificativă, ea putînd fi considerată ca reprezentativă pentru poziţia „şcolii de la Frankfurt". Conform unei mărturii a discipolilor lui Lukács, cuprinsă în introducerea „Însemnărilor" lor despre ontologia maestrului, în cadrul unei convorbiri cu Agnes Heller, care a avut loc la Frankfurt în 1966, luînd cunoştinţă de proiectul lukácsian, Habermas a respins *a limine* ideea unei ontologii în sensul lui Lukács. El s-a arătat refractar unei asemenea iniţiative deoarece întreaga ei concepţie i se părea a reitera în mod neîngăduit spiritul marilor sisteme ale raţionalismului clasic : Habermas credea că poate statua o contradicţie între istoricitatea categoriilor, ca principiu constitutiv al filozofiei marxiste, şi proiectul unei ontologii ca *philosophia universalis* [2]. Reacţia de respingere a lui Habermas se întemeia pe ideea că o ontologie ar implica prin definiţie postularea unor categorii universale, aplicabile deopotrivă naturii şi societăţii : anacronismul unei asemenea concepţii i se părea evident şi *Ontologia* lui Lukács cădea sub incidenţa bănuielii că ar putea fi o variantă rafinată a vechiului *Diamat*. Adevărul este că Habermas, ca şi întreaga şcoală de la Frankfurt, era partizanul unui „socio-centrism" în interpretarea marxismului („Gesellschaftszentrismus" pe care aveau să-l împărtăşească şi membrii „şcolii de la Budapesta"), părînd să excludă *ab initio* legitimitatea şi interesul unei filozofii a naturii. Paradoxul este că Lukács va face chiar din principiul istoricităţii existenţei şi al categoriilor ei piatra unghiulară a *Ontologiei* sale, fără a considera că trebuie să renunţe la consideraţiile filozofice cu privire la

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, 1955, Paris, Gallimard, p. 89—90, 97—98.

[2] F. Fehér — A. Heller — Gy. Márkus — M. Vajdá, *Aufzeichnungen für Genossen Lukácz zur Ontologie*, 1968—1969, mss., p. 31—32.

natură. Aci se vor localiza şi unele din divergenţele cele mai acute între el şi elevii săi.

Eşecurile stalinismului, ca şi apariţia simptomelor de criză în lumea occidentală după aproape două decenii de „boom" economic (ceea ce implica şi apariţia unor simptome de dezafecţiune faţă de neopozitivism, ca ideologie dominantă), au generat în plan filozofic impulsul către reexaminarea critică a tuturor categoriilor marxismului. Sistematizările filozofice ale marxismului „tradiţional" (inaugurate de Engels, prelungite în epoca Internaţionalei a II-a şi cunoscînd o formă extremă de codificare şi instituţionalizare în perioada staliniană) au apărut puse subit, graţie noilor experienţe istorice, sub semnul unor grave semne de întrebare. Cu deosebire ideea existenţei unor „legi universale", cu aplicaţie necesară deopotrivă la sfera naturii şi la cea a societăţii, reclama o verificare critică severă. Nu este credem o exagerare să se afirme că lucrări atît de diferite precum ontologia critică a lui Lukács din *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* cea de origine fenomenologică din vasta operă în două volume a lui Michel Henry : *Marx* (I. *Une philosophie de la réalité,* II. *Une philosophie de l'économie)* sau, înaintea lor, *Critica raţiunii dialectice* a lui Sartre, s-au născut dintr-un impuls critic comun : eliberînd gîndirea lui Marx de crusta groasă a dogmatismului, să regăsească spiritul ei genuin, restabilind un contact nefalsificat cu realitatea. O imensă sete de realitate stă într-adevăr la baza obiectivului lor filozofic analog : a reconstitui filozofia (în speţă cea a lui Marx) ca ontologie (la Sartre cu intenţia unor „prolegomene la o viitoare antropologie").

Polemica lui Lukács împotriva a ceea ce el numeşte cu accent peiorativ „ideologia monolitică a stalinismului" [3] se traduce pe plan filozofic într-o distanţare critică răspicată de interpretarea naturalistă a vieţii sociale. Existenţa socială este pentru Lukács, ca şi pentru Sartre, *antiphysis ;* legile ei de dezvoltare nu sînt cele ale cauzalităţii spontane (cum sînt cele ale naturii), ci ale cauzalităţii instituite, prin acţiunea teleologică a subiectului uman. *Die teleologische Setzung,* instituirea teleologică, este adevăratul nucleu generator al vieţii sociale. Orice asimilare a legilor sociale cu legile naturii şi orice identificare *tale*

[3] Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* Die ontologischen Grundprinzipien von Marx, Neuwied, 1972, Sammlung Luchterhand, p. 153.

quale a societății cu o *a doua natură*, simplă prelungire a celei dintîi, cu corolarul : considerarea indivizilor ca simple piese într-un joc de mecanisme impersonale, erau energic repudiate. Este interesant să remarcăm că în diverse pagini ale *Ontologiei*, polemizînd cu interpretările mecaniciste și naturaliste ale vieții sociale, Lukács îl asociază, în recriminările sale, pe Stalin cu teoreticienii Internaționalei a II-a. Ținta nemijlocită a atacurilor sale este concepția rectilinie și violent simplificată a raporturilor între economie și celelalte tipuri de activitate socială.

Indicînd drept celulă sau „fenomen originar" al vieții sociale o activitate cu caracter precumpănitor ideal — instituirea teleologică, Lukács combate interpretarea mecanicistă și naturalistă chiar a zonei cel mai direct legate de schimbul de substanțe cu natura : economia. Lui Plehanov, ca figură emblematică a marxismului din perioada Internaționalei a II-a, și lui Stalin li se reproșează de a fi autonomizat în mod arbitrar economia, tratînd-o ca o zonă exclusiv sub imperiul cauzalității naturale și separînd-o astfel artificial de tipurile de activitate spirituală, cele care alcătuiesc imperiul suprastructurii (stalinismului i se reproșează în mod special îngustul practicism combinat cu un arbitrar voluntarist). Lukács respinge identificarea economiei cu o „a doua natură" [4], aflată sub zodia unui determinism care ar scăpa puterii modelatoare a conștiinței, și instituirea, ca o consecință, a unui dualism abrupt între existența socială și conștiința socială. Schema raporturilor între bază și suprastructură, propusă de Plehanov în lucrarea sa *Problemele fundamentale ale marxismului*, i se pare afectată de un mecanicism inacceptabil (ea ar fi fost concepută în spiritul *naturwissenschaftlich* al epistemologiei secolului al XIX-lea, al cărei model era știința fizicii). Plehanov instituia o succesiune rigidă în raporturile dintre bază și suprastructură : pe prima treaptă erau situate forțele de producție, cele care condiționează a doua treaptă : raporturile economice ; pe fundamentul lor (ele constituie împreună baza) s-ar edifica, deja ca o suprastructură, „regimul social-politic" ; pe treapta a patra este situată „psihologia omului social", determinată în parte nemijlocit de economie și în parte de regimul

[4] Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss., p. 847.

social-politic edificat deasupra ei ; pe treapta a cincea sînt situate diversele „ideologii" care „reflectă această psihologie" [5]. Obiecţia fundamentală a lui Lukács este că, în lumina unei asemenea scheme, conştiinţa activă îşi face apariţia relativ tardiv în stratificarea vieţii sociale, ca un soi de epifenomen al dezvoltării economico-sociale. O segregaţie este instituită între dezvoltarea autonomă a economiei (considerată ca un soi de *Sein ohne Bewusstsein*, existenţă fără conştiinţă) şi răsfrîngerea ei în diversele ideologii, prin mediaţiunea neclară a „psihologiei omului social".

Lukács arată, polemizînd cu Plehanov, că economia nu este o sferă a dezvoltării materiale autarhice, independente de conştiinţă, ci este, ca şi toate celelalte laturi ale vieţii, un produs al instituirilor teleologice, cu alte cuvinte rezultatul unor iniţiative conştiente. Vederile sale se află într-o convergenţă revelatoare cu cele exprimate de unul dintre cei mai pătrunzători critici ai marxismului din perioada Internaţionalei a II-a : Lucio Colleti. Observaţiile lui Lukács se întîlnesc pe deplin cu cele formulate de Colleti în studiile cu care se deschide culegerea *Ideologia e società : Il marxismo come sociologia* şi *Bernstein e il marxismo della Seconda Internazionale*. Colleti va vorbi despre „ingenua proză a lui Plehanov", reproşîndu-i marxistului rus „monismul" în tratarea raporturilor între existenţă şi conştiinţă, considerarea activităţii umane ca fiind univoc predeterminată de ansamblul condiţiilor materiale [6]. Lukács şi Colleti coincid în procesul făcut deopotrivă lui Kautsky şi lui Plehanov de a fi manifestat o incomprehensiune evidentă faţă de adevărata natură a raporturilor între teleologie şi cauzalitate, tratînd activitatea teleologică ca o simplă prelungire epifenomenală a şirurilor cauzale obiective. În introducerea capitolului despre ideologie din *Ontologia* sa, Lukács nu numai va contesta tendinţa lui Kautsky de a trata istoria socială ca un capitol din istoria universală a vieţii organice, dar îi va şi reproşa că în sub-capitolul despre „Teleologie şi cauzalitate" din masiva sa lucrare *Die materialistische Geschichtsaufassung* revocă în fapt specificitatea ireduc-

[5] G. Plehanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Paris, Editions sociales, 1974, p. 71.

[6] Lucio Colleti, *Ideologia e società*, 1970, Bari, Editori Laterza, p. 83 şi urm.

tibilă a instituirilor teleologice, resorbindu-le în imperiul cauzalității obiective [7]. Particularitatea poziției lui Lukács, în raport cu Colleti, este că el ține să sublinieze existența unei continuități semnificative între mecanicismul marxismului „ortodox" din perioada Internaționalei a II-a și tezele staliniste. Vorbind astfel, la un moment dat, despre ocultarea totală a *înstrăinării* ca temă centrală a marxismului în cercurile influente ale Internaționalei a II-a datorită înțelegerii „economiste" a proceselor sociale (ideea o vom regăsi și în cartea lui Adam Schaff dedicată „Înstrăinării ca fenomen social"), Lukács ține să adauge: „Stalinismul a preluat într-adevăr în mod verbal critica lui Lenin împotriva teoriilor Internaționalei a doua, în practica sa însă (și în „teoriile" care au apărut pentru justificarea ei), a reprezentat de asemenea punctul de vedere că simpla introducere a socialismului aduce cu sine un sfîrșit al înstrăinării" [8].

Atenția gînditorului în *Ontologie* se concentrează asupra modului în care necesitățile dictate de presiunea împrejurărilor obiective (începînd cu cele elementare, de hrană, îmbrăcăminte etc.) sînt interiorizate de subiect în conștiință sub forma unor întrebări, care își așteaptă obiectivarea sub forma unor răspunsuri. Ideea centrală a lui Lukács este cea a caracterului non-automat al reacțiilor: nevoile sînt convertite spontan de subiectul uman în tot atîtea interogații adresate ambianței, ceea ce implică o pluralitate de alternative, între care *alegerea* uneia este răspunsul obiectivant. Autorul nu obosește să insiste asupra rolului decisiv pe care-l joacă emergența activă a conștiinței în șirurile cauzale obiective. Convertirea nevoilor în interogații presupune un travaliu ideal al conștiinței, un proces de asimilare și de dezasimilare a datelor obiective: ireductibilitatea momentului ideal la acțiunea predeterminantă a împrejurărilor obiective apare astfel energic pusă în lumină „Pentru a putea răspunde vîntului cu ridicarea pînzelor este necesară interpolarea, activarea practică a momentului ideal" [9]. Cauzalitatea spontană a naturii-în-sine nu produce niciodată asemenea efecte; pentru dobîndirea lor este necesară intercalarea momentului ideal: instituirea teleologică.

---

[7] Georg Lukács, op. cit., mss. p. 820.
[8] Georg Lukács, idem, mss., p. 1149—1150.
[9] Ibid., mss. *Zur Ontologie des ideellen Momment*, p. 875.

Caracterul constitutiv, şi nu epifenomenal, al actelor teleologice este aşadar semnul distinctiv al existenţei sociale, în comparaţie cu celelalte două regnuri : cel al naturii anorganice şi cel al vieţii organice. Insistînd asupra faptului că însuşi procesul producţiei şi reproducţiei materiale este determinat de actele teleologice ale indivizilor, cu un caracter prin definiţie opţional şi selectiv, Lukács urmăreşte să ruineze ideea vulgar-marxistă a economiei ca o substanţă autarhică, care s-ar dezvolta după legile unei necesităţi implacabile, asemenea substanţei spinoziste. Prejudecata că în cîmpul vieţii sociale s-ar putea institui o separaţie tranşantă între existenţa „materială" şi cea „ideală" este spulberată : obiectivitatea şi subiectivitatea se află aici într-un raport de concrescenţă şi indiviziune. Raporturile de producţie sînt în acelaşi timp raporturi *materiale* şi relaţii *interumane* : necesitatea economică este astfel circumstanţială şi relativizată, ea fiind în acelaşi timp obiectivă şi produs al subiectivităţilor instituante.

Teza că natura anorganică şi organică se află sub imperiul cauzalităţii spontane, în timp ce viaţa socială este generată de amestecul inextricabil între teleologie şi cauzalitate, îl determină pe Lukács nu numai să se împotrivească oricărei nivelări a deosebirilor între legile naturii şi cele ale societăţii, dar şi să ridice o importantă chestiune filozofică de principiu : putem oare vorbi în mod legitim de existenţa unor legi universale ale naturii şi societăţii fără riscul de a escamota deosebirile calitative între diferitele trepte ale existenţei ?

Ontologia sa acordă într-adevăr un spaţiu considerabil reflecţiilor despre structura naturii anorganice şi organice, în comparaţie cu existenţa socială, nu însă pentru a egaliza nivelurile, ci pentru a marca eterogeneitatea lor şi mutaţia calitativă introdusă de apariţia instituirilor teleologice odată cu cea a fiinţei umane. Singurul principiu universal admis este cel al *istoricităţii* existenţei : el implică însă, ca o consecinţă necesară, şi pe cel al istoricităţii categoriilor, cu alte cuvinte al variaţiei legilor de dezvoltare în funcţie de specificitatea fiecărui nivel. Lukács îi atribuie lui Marx meritul excepţional de a fi descoperit istoricitatea, cu corolarul ei : ireversibilitatea dezvoltării, ca un principiu ontologic universal, cu o valabilitate egală pe scara tuturor treptelor existenţei.

În ultimul său text filozofic, redactat în anul dinaintea morții, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (subintitulat *Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie),* Lukács îi reproșează lui Engels, pentru prima oară în mod explicit, de a fi substituit istoricismului originar al ontologiei lui Marx, preconizarea unui sistem universal de categorii ale dialecticii, aplicabile în mod egal la sferele naturii și ale societății. „Adeseori încă în expunerea lui Engels și încă mai mult în cele care i-au urmat se părea că este vorba înainte de toate de existența unei metode dialectice unitare, care ar putea fi aplicată cu egală justificare la natură și societate. După concepția autentică a lui Marx este vorba dimpotrivă *(dagegen)* de un — în ultimă instanță, dar numai în ultimă instanță *(letzhin)* — proces istoric unitar, care se manifestă încă în natura anorganică drept proces ireversibil al schimbării..." [10].

Lukács protestează, în partea finală a *Prolegomenelor*, și împotriva diviziunii riguroase, devenită curentă într-o bună parte a literaturii marxiste, între materialismul dialectic și materialismul istoric. El respinge existența unui sistem universal de legi și categorii, cu caracter supraordonat față de analiza istorică propriu-zisă. Cunoscuta teză a lui Stalin despre materialismul istoric văzut ca simplă extindere și aplicare la istorie și la viața socială a principiilor generale ale existenței stabilite de materialismul dialectic este repudiată în termeni fără echivoc. Inacceptabilă i se pare autorului *Ontologiei* revenirea la concepția tradițională a filozofiei ca identificare a unor principii universale, cu caracter supraistoric și, mai ales, consecința unei asemenea premise : punerea istoricității într-o poziție secundă și subalternă. El denunță, nu fără temei, în dihotomia postulată de Stalin, în capitolul IV al *Cursului scurt de istorie a P.C.U.S.,* un reflex tipic al dogmatismului, deoarece prin intermediul ei este legitimată închiderea mișcării istorice vii în rigorile unor principii cu caracter pretins univoc [11]. Tocmai pentru a imuniza marxismul față de o asemenea eroare (al cărei prizonier până la un punct a fost el însuși — de ce însă nu o mărturisește

[10] Georg Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* mss., p. 360.

[11] Ibid., p. 526—527.

franc ? [12] — dacă ar fi să judecăm după faptul că dihotomia materialism dialectic — materialism istoric era utilizată ca principiu teoretic organizator în cartea sa *Die Eigenart des Ästhetischen),* el revendica în *Prolegomene istoricitatea,* ca unic principiu ontologic fundamental, cu corolarul : variaţia şi eterogenitatea categoriilor existenţei pe diferitele ei trepte de dezvoltare.

Lukács pare să se alăture astfel poziţiei tuturor acelor gînditori, dealtminteri foarte diferiţi între ei, de la Sartre şi Adorno la Lucio Colleti, care au recuzat în termeni fermi codificarea marxismului în sistemul unor principii fixe, cu pretinsă valabilitate egală în sferele naturii şi societăţii : ei formează laolaltă, în cîmpul marxismului post-stalinian, blocul compact al criticilor *Diamat*-ului („materialismul dialectic" în accepţia dogmatică a termenului). Faptul că Lukács indică în Engels originea erorii pe care o denunţă nu poate decît întări integrarea sa într-o asemenea familie de spirite : critica la adresa lui Engels este într-adevăr o trăsătură comună a tuturor acestor gînditori (cărora le poate fi alăturat şi Michel Henry cu impunătoarea sa monografie dedicată lui Marx, tributară însă într-o măsură hotărîtoare formaţiei fenomenologic-existenţialiste a autorului). Nu este într-adevăr Lucio Colleti cel care a denunţat *Diamat*-ul ca fiind „acea cosmogonie metafizică, adevărat şi propriu «roman filozofic», la care a fost redus marxismul (de la perioada Internaţionalei a III-a încoace), în mod simultan cu paralizia lui ca *materialism istoric,* cu alte cuvinte ca analiză economico-politică a societăţii şi a lumii moderne" [13] ? Nu a fost Sartre cel care a respins schema engelsiană a celor trei legi ale dialecticii cu aplicabilitate nelimitată la natură şi societate, opunînd unei asemenea „dialectici dogmatice", numită de el „materialism dialectic *din afară (du dehors)* sau transcendental", propria sa „dialectică critică" întemeiată pe examenul liber de prejudecăţi al istoricităţii sociale ? [14]. Nu este critica *Diamat*-ului un leit-

[12] Nu trebuie să uităm însă că *Prolegomenele* au fost încheiate cu cîteva luni înainte de moarte (sfîrşitul lui 1970), fără ca autorul să mai fi avut răgazul de a reciti şi eventual corecta textul. Oricum ele reprezintă testamentul filozofic al lui Lukács, ultima încercare de sistematizare a vederilor sale.

[13] Lucio Colleti, *Intervista politico-filosofica con un saggio su Marxisme e dialettica,* 1974, Bari, Laterza, p. 94.

[14] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique,* 1960, Paris, Gallimard, p. 127 şi urm.

motiv al scrierilor filozofice ale lui Adorno, al *Dialecticii negative* ca şi al *Teoriei estetice* ?

Există însă o deosebire esenţială între linia de gîndire a lui Lukács şi poziţia „socio-centristă" în interpretarea marxismului care caracterizează pe gînditorii mai sus invocaţi. Lukács nu a abandonat nici o clipă exigenţa marxismului ca filozofie universală, interesată nu numai de ontologia socialului, dar şi de „filozofia naturii" (pentru a relua titlul cărţii lui Nicolai Hartmann, preţuită în mod deosebit de Lukács), considerată un preludiu necesar la o „ontologie a existenţei sociale". Între poziţia celor care unificau în mod abuziv, sub semnul unor pretinse legi unitare, categoriile naturii şi ale societăţii, împingînd astfel către o „naturalizare" silnică a vieţii sociale şi atitudinea celor care exclud în mod programatic din sfera de interes a marxismului problematica naturii autonome, independentă de schimbul de substanţe cu societatea, Lukács căuta şi de astă dată să definească o poziţie proprie : *tertium datur*. Astfel se explică interesul viu arătat de *Ontologia* sa unor rezultate ale fizicii moderne, cu deosebire descoperirilor lui Max Planck şi ale lui Boltzmann în structura materiei. *Prolegomenele* revin adeseori la ideea că graţie tezelor lui Planck preeminenţa complexelor asupra „elementelor", a totalităţii dinamice asupra „lucrurilor" ca entităţi izolate s-ar fi afirmat ca un principiu triumfător şi în cîmpul structurii materiei : conceperea atomului ca proces ar fi ruinat vechea reprezentare a materiei ca însumare şi adiţionare de „elemente", principiul legalităţii statistice şi-ar fi afirmat drepturile depline împotriva vechiului model de explicare cauzală, procesualitatea şi ireversibilitatea s-ar fi impus definitiv ca trăsături constitutive şi în cîmpul materiei anorganice. Este oricum revelator că Lukács se arată intens preocupat de a descoperi elemente de continuitate între diferitele nivele ale existenţei. *Ontologia* sa nu ar avea sens dacă nu ar aspira către o teorie universală a categoriilor fiinţei.

Nu este însă aci o apropiere evidentă de punctul de vedere al lui Engels, cel pe care Lukács părea să-l combată energic, alături de mulţi alţi partizani ai „marxismului occidental" ? Cum se explică disjungerea operată de el între sistematizarea filozofică a marxismului instituită de Engels, şi mai ales de posteritatea lui, şi „ontologia genuină" a lui Marx, al cărei redescoperitor şi promotor se considera el însuşi ?

Adevărul este că *Ontologia existenței sociale* a lui Lukács nu repudiază ideea engelsiană de „dialectică a naturii" așa cum o făcuse în mod explicit și programatic lucrarea sa de tinerețe *Geschichte und Klassenbewusstsein.* El respinge doar unificarea abuzivă a naturii și societății, sub semnul unor pretinse legi universale ale dialecticii, unificare ai cărei germeni îi descoperă încă în opera matură a lui Engels.

Ultimele sale texte ne arată că Lukács se străduia să-și definească propria poziție în delicata problemă a „dialecticii naturii" ; el se arăta decis să corecteze în continuare ceea ce i se părea a fi fost o eroare a cărții sale *Geschichte und Klassenbewusstsein :* atitudinea negativă față de „dialectica naturii", dar în același timp se desemnează tot mai limpede voința de a se delimita de poziția „marxismului tradițional" sau „ortodox" (instituit după Engels), care utilizase ideea de „dialectică a naturii" pentru a omogeniza în mod mecanic (birocratic !) liniile de dezvoltare ale naturii și societății. Prima tendință poate fi ilustrată atît prin critica formulată la adresa lui Sartre, cu deosebire în finalul capitolului despre existențialism în *Ontologie,* unde legitimitatea „dialecticii naturii" este apărată în polemică cu poziția exprimată în *Critique de la raison dialectique,* dar mai cu seamă, într-un mod cu deosebire revelator pentru problema noastră, într-o scrisoare adresată lui Alfred Schmidt, după lectura cărții sale *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Europäische Verlagsanstalt, 1962). Lucrarea lui Schmidt, prefațată elogios de Max Horkheimer și Theodor W. Adorno, poate fi considerată cea mai sistematică expunere a poziției „școlii de la Frankfurt" în problema corelației natură-societate. Lukács începea prin a-l felicita pe Schmidt pentru modul în care a subliniat *continuitatea* între scrierile de tinerețe și cele de maturitate ale lui Marx (este aci un ecou al antialthusserianismului frecvent reafirmat de Lukács), pentru ca apoi să-și formuleze principala sa rezervă, prin care, după cum vom vedea imediat, el ia apărarea lui Engels, împotriva tendinței categorice a lui Schmidt de a statua o opoziție între cei doi fondatori ai marxismului în problema dialecticii naturii : „Vreau doar să fac o observație principială : oricît de mult, în numeroase locuri, apare pusă în valoare de către d-voastră obiectivitatea realității, analiza schimbului de substanță între societate și natură are pe alocuri (stellenweise) o *fatală* (s.n. N.T.) asemănare cu

Geschichte und Klassenbewusstsein. Aceasta se manifestă cu deosebită ascuțime cînd faceți lui Engels cel tardiv reproșuri că — în pretinsă opoziție cu metoda lui Marx — ia în considerație natura obiectiv ontologic. Eu cred însă că noțiunea de importanță centrală a schimbului de substanță cu natura are la bază tocmai obiectivitatea ontologică a naturii în sine (independentă de societate). Numai pornind de aci pot fi înțelese, dintr-un punct de vedere filozofic consecvent, munca, activitatea socială, societatea însăși. Această metodă stă și la baza tuturor considerațiilor lui Marx. Deoarece eu sînt cu *Geschichte und Klassenbewusstsein* un vinovat principal în chestiunea falsei metode, consider de datoria mea să exprim în mod foarte tăios această concepție" [15]. Lukács ținea astfel să sublinieze în mod răspicat că studiul naturii în sine este preludiul necesar al unei comprehensiuni adecvate a vieții sociale. Categoriile existenței sociale nu apar *ex nihilo*, ci prin asimilarea și încorporarea, într-o formă modificată, a categoriilor naturii. El se va arăta preocupat pînă la sfîrșit, după cum o arată limpede *Prolegomenele* (cu toate obiecțiile categorice ale discipolilor săi, a căror poziție era cvasiidentică cu cea a lui Alfred Schmidt [16]), să indice elementele de continuitate între dezvoltarea naturii și cea a societății ; prioritatea complexelor asupra „elementelor", istoricitatea și ireversibilitatea, caracterul tendențial al legilor, eterogeneitatea straturilor realului. Teza lui Alfred Schmidt despre „caracterul non-ontologic al materialismului lui Marx", ca și critica sa împotriva engelsienei „dialectici a naturii", sînt astfel categoric repudiate.

Pe de altă parte, în *Prolegomene* ca și în însemnările autobiografice scrise cu puțin timp înainte de moarte, intitulate *Gelebtes Denken*, Lukács se arată preocupat să se distanțeze de o anumită „ortodoxie" marxistă, care preconiza extinderea mecanică a dialecticii naturii la dialec-

---

[15] Scrisoare către Alfred Schmidt din 24 august 1963 (text inedit, aflat în *Arhiva Lukács* din Budapesta).

[16] În textul lor *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie*, Agnes Heller, F. Feher, Gy. Márkus și Mihaly Vajdá contestă „caracterul extensional" (după formula lui Leszek Kolakowski) al marxismului, tăgăduiesc îndreptățirea conceptului de „dialectică a naturii", își afirmă fidelitatea față de „praxis-centrismul" cărții *Geschichte und Klassenbewusstsein* și arată clar că nu împărtășesc nici aspirațiile „naturphilosophisch" ale maestrului și nici autocritica sa față de poziția exprimată în *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

tica vieţii sociale, omogeneizînd simplist cele două planuri : aprehensiunea sa viza cu deosebire transferul „dialecticii naturii" în cîmpul economiei cu scopul de a promova o „naturalizare" a categoriilor economice. El înţelegea prea bine că o asemenea direcţie de gîndire pune într-o poziţie inevitabil subalternă rolul activităţii umane, ceea ce nu putea să nu trezească dezaprobarea sa viguroasă. Reproşul său la adresa lui Engels, şi îndeosebi a posterităţii sale, nu vizează aşadar principiul „dialecticii naturii" ca atare, ci „uniformizatoarea nivelare" a unor planuri ontologice bine distincte prin subordonarea lor unor legi dialectice cu pretinsă putere de acţiune universală. „Deoarece dacă prin dialectica naturii se va înţelege un sistem unitar, în sine omogen, al contradictoriei constelaţii ontologice de dezvoltare a naturii şi societăţii, privite în acelaşi mod, cum a fost cazul mai cu seamă în „ortodoxia" marxistă după Engels, trebuie să ia naştere un protest justificat împotriva unei asemenea omogenizări mecanice a categoriilor existenţei, a legităţilor existenţei etc. în natură şi societate..." [17]. Este posibil ca discuţiile cu elevii săi să nu fi rămas fără ecou, deoarece în *Prolegomene*, text redactat după ce a luat cunoştinţă de numeroasele obiecţii ale discipolilor, accentele critice împotriva unificării abuzive a sferelor existenţei sub semnul unei dialectici universale sînt mai numeroase : „Nu există aşadar de fapt nici o teorie dialectică generală, al cărei simplu cîmp de aplicare (Anwendungsfall) ar fi istoria noastră. Există mai degrabă un proces obiectiv, ireversibil, larg ramificat, în natură, care a făcut posibilă pe planeta noastră o viaţă organică, fără de care nu ar fi putut să ia naştere o existenţă socială. Formele de existenţă deosebite, dezvoltîndu-se în mod diferit, nu pot fi deduse aşadar dintr-un sistem de categorii abstract..." [18]. Este interesant, însă, că, în însemnările sale autobiografice, Lukács menţionează critica sa împotriva engelsienei „dialectici a naturii" din cartea sa *Geschichte und Klassenbewusstsein* (asociată explicit cu modelul naturalist al dezvoltării economiei în viaţa socială) într-o neaşteptată legătură cu poziţia sa antibirocratică şi anti-sectară în mişcarea comunistă ilegală din Ungaria deceniului 1920—1930 (se ştie că Lukács aparţinea fracţiunii Landler, adversară a grupului dominant

[17] *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss., p. 240.

[18] *Prolegomena*, mss., p. 539—540.

condus de Bela Kun). El pare astfel să revină asupra atitudinii sale autocritice, total negatoare, față de teza susținută în cartea de tinerețe ; *Geschichte und Klassenbewusstsein* apare pusă de autorul ei, de astă dată într-o lumină cu totul favorabilă, ca expresia unei tendințe eliberatoare, anti-birocratice, anti-sectare [19]. Canonizarea prin universalizare a modelului ontologic (Seinstypus) : „dialectica naturii" este dezavuată, după știința noastră, pentru prima oară, de către Lukács, în strînsă legătură cu repudierea înțelegerii birocratice, abstracte, privată de mediațiuni, a vieții sociale.

Ontologia lui Lukács este o imensă polemică împotriva oricărei interpretări rectilinii, univoce, logicizante și „raționaliste" a proceselor istorico-sociale. Fatalismul și teleologismul sînt tăgăduite cu egală energie. Aspirațiile constante ale autorului sînt de a circumstanția și relativiza conceptul de necesitate istorică, de a statua eterogeneitatea principială a raporturilor între diferitele complexe sociale, de a pune în valoare, ca o consecință, inegalitatea și imprevizibilitatea drept trăsături constitutive ale dezvoltării istorice. Lukács era convins că el formula astfel tendința cea mai profundă a ontologiei lui Marx. Analiza conceptelor modale (necesitate, întîmplare, posibilitate) era îndatorată în cel mai înalt grad ontologiei lui Nicolai Hartmann [20], dar aplicațiile la viața socială i se păreau a-l conduce în inima concepției lui Marx. Reconstrucția gîndirii lui Marx, operată de ontologia lui Lukács, este sinonimă cu o vastă operație hermeneutică al cărei țel este să demonstreze prezența unei concepții ontologice unitare de-a lungul întregii opere a lui Marx. Germenii ei s-ar găsi chiar în dizertația elaborată în anii primei tinereți (1839—1841) și dedicată unei comparații între filozofia naturii a lui Democrit și cea a lui Epicur. Opoziția între caracterul rectiliniu al determinismului în atomistica lui Democrit și cel mult mai suplu și complicat, acordînd în mod programatic un spațiu vast întîmplării în raporturile ei cu necesitatea, în cea a lui Epicur, clădită pe faimoasa teorie a „declinării atomului" și extinsă pînă la sferele cele mai subtile ale activității spirituale („ataraxia"

[19] Georg Lukács, *Gelebtes Denken*, mss ; p. 40—41.

[20] N. Tertulian, *Georg Lukács et la reconstruction de l'Ontologie dans la philosophie contemporaine*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 4, Oct.—Dec., 1978, p. 512 și urm.

epicureană apare ca o consecință directă a unei asemenea înțelegeri anti-metafizice, quasi-dialectice a determinismului) ar conține *in nuce*, prin simpatia explicită pentru Epicur, întreaga ontologie anti-mecanicistă și anti-logicistă a lui Marx. Caracterul dependent, non-autonom al atomilor lui Epicur ar prefigura prioritatea complexelor asupra „elementelor", idee validată de descoperirile fizicii moderne. Lukács îi atribuie lui Marx inițiativa decisivă de a fi făcut din „obiectualitate" (Gegenständlichkeit), concepută ca o însumare de complexe dinamice și eterogene, piatra unghiulară a noii sale ontologii : nu „lucrul în sine" al lui Kant, și nici „ființa" nedeterminată a lui Hegel, ci „obiectualitatea", ca alcătuire dinamică multiplu determinată, este adevăratul punct de plecare al unei ontologii realiste, aflată în egală distanță de statismul reificant al concepției eleate și de dinamismul nediferențiat al celei heraclitice.

O ontologie critică, în sensul lui Nicolai Hartmann și Lukács, presupune confruntarea scrupuloasă a discursului despre realitate cu examenul neprevenit al faptelor. Este ceea ce Hartmann numea *intentio recta*. Cenzurarea afirmațiilor simplificatoare, restabilirea ligamentelor ocultate și a complicatelor mediațiuni între planurile eterogene ale realului fac parte din travaliul obligator al unei asemenea ontologii critice. Sînt operații pe care Lukács le întreprinde frecvent în *Ontologia* sa, interesante cu deosebire atunci cînd confruntă anumite sinteze teoretice ale lui Engels cu ceea ce el numește ontologia originară a lui Marx. Să remarcăm din nou că o orientare paralelă poate fi întîlnită în *Critica rațiunii dialectice* a lui Sartre. Pentru tendința antinaturalistă [21] a lui Lukács de des-absolutizare a conceptelor de „lege" și „necesitate istorică" (în mod special a celui de „necesitate istorică" (în mod special a celui de „necesitate economică"), considerînd legea ca un raport relativ stabil între fenomene, a cărui funcționare este însă condiționată de datele preexistente (variația lor atrage după sine și modificări în funcționarea legii), sînt semnificative accentele sale polemice împotriva transfigurării „necesității" într-o forță transpersonală, cu putere coercitivă necondiționată asupra indivizilor istorici. El insistă asupra faptului că în viața socială, cu deosebire,

[21] Prin antinaturalism înțelegem recuzarea cauzalității de tip mecanic-linear ca unică formă de cauzalitate (deși nici în natură ea nu este unica formă de cauzalitate).

legea și necesitatea au un caracter tendențial, și nu absolut deoarece raporturile pe care le exprimă își croiesc drumul în mijlocul unor imprejurări variabile, a diferite contra-tendințe, a nenumărate întîmplări. Într-o asemenea perspectivă, modul în care Engels tratează, de pildă, în cunoscuta scrisoare din 1894 către Starkenburg, raportul între necesitatea economică și rolul personalităților în istorie i se pare afectat de o inacceptabilă hipertrofiere a necesității. Afirmațiile lui Engels despre apariția *necesară* a unui locțiitor echivalent, în cazul dispariției unei personalități istorice, despre faptul că doctrina materialistă a istoriei „*trebuia* să fie descoperită", indiferent de prezența sau absența lui Marx, îi par lui Lukács a simplifica relația necesitate-întîmplare, conferind acțiunii celei dintîi o autarhie coercitivă incompatibilă cu reala complexitate a fenomenelor. El se arăta astfel preocupat, pe bună dreptate, ca masa particularităților, care conferă densitate și originalitate țesutului istoric, alcătuind adevărata lui concretitudine, să nu fie sacrificată prin fetișizarea generalității : necesitatea economică. Și profită de ocazie, în *Prolegomene*, pentru a reaminti că, într-o nu mai puțin cunoscută scrisoare către Kugelmann (cea din 17 aprilie 1871), Marx trata cu mai multă prudență și mai mult discernămînt relația între tendința necesară a istoriei și rolul întîmplărilor, conferind celor din urmă o greutate reală și introducînd nuanțe, care vor fi absente din tabloul simplificator propus de Engels [22].

Într-o scrisoare către Emile Bottigelli (datată 8.I.1960) Lukács atrăgea acestuia atenția asupra unei probleme importante legate de istoria formării marxismului : deosebirile între Marx și Engels în atitudinea față de ereditatea filozofiei hegeliene. El își exprima convingerea că Engels a rămas prin formația sa intelectuală mai atașat de structura gîndirii hegeliene, în timp ce Marx s-ar fi eliberat, într-un mod mult mai radical, încă din prima tinerețe de influența lui Hegel, critica sa la adresa ilustrului predecesor fiind mai profundă.

Ontologia lui Lukács este o gigantică întreprindere teoretică, al cărei țel este să taie nodul gordian în fața căruia se găsea marxismul contemporan. Demersul ei dificultuos și prolix, presărat de nenumărate reveniri și nuanțări fără

[22] Georg Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss., p. 117—118.

sfîrşit, urmăreşte să croiască drumul unei poziţii teoretice proprii, care să evite atît Scylla naturalismului şi determinismului strict în conceperea istoriei, privită ca produsul unor legi independente de conştiinţa şi voinţa indivizilor *(o a doua natură),* cît şi Charybda subiectivismului şi voluntarismului, care atribuie subiectului uman o putere modelatoare suverană asupra materiei istorice. Distribuirea simetrică a accentelor polemice, la adresa lui Kautsky dar şi a kantianului austro-marxist Max Adler, la adresa lui Plehanov dar şi a lui Sartre, împotriva tezelor lui Althusser, dar şi a unor idei ale lui Ernst Bloch, trădează aspiraţia fundamentală a lucrării : *tertium datur.* Alternativele contradictorii în care se zbate gîndirea marxistă a ultimelor decenii, fixate cu o uimitoare luciditate de Merleau-Ponty în *Les Aventures de la Dialectique,* ar urma să-şi găsească o soluţie în punctul de vedere adoptat de Lukács în *Ontologie.*

Se ridică însă aici o întrebare crucială : este punctul de vedere apărat de Lukács cu adevărat coherent şi omogen, reprezintă el cu adevărat o depăşire a dificultăţilor cuprinse în cele două poziţii antinomice simetric combătute ? Se ştie că discipolii lui Lukács, cei patru autori ai textului *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie* (tipărit în revista de filozofie din Budapesta *Magyar Filozofiai Szemle,* 1/1978), au formulat aici rezerve decisive : obiecţia lor fundamentală este că în ontologia lui Lukács coexistă de fapt „două ontologii", că în arhitectura interioară a lucrării se juxtapun afirmaţii discordante, care sînt departe de a fi unificate într-o sinteză armonică. Fie şi dacă am accepta ideea că tendinţa ultimă a lucrării este cea antinaturalistă şi fecund critică la adresa sistematizărilor filozofice ale marxismului „tradiţional", ea ar fi în fapt perpetuu contrabalansată de recrudescenţele puternice ale „ontologiei necesităţii", cea pe care autorul părea tocmai să o recuze prin intenţia centrală a lucrării sale. Oscilaţii acute între două demersuri filozofice, care par să se excludă reciproc, provocînd numeroase incongruenţe în text, ar caracteriza ultimul mare eseu filozofic al lui Lukács, ceea ce explică scepticismul progresiv, pe măsura lecturii şi relecturilor succesive, şi dezamăgirea finală a discipolilor.

Este limpede pentru noi că validitatea unei asemenea obiecţii centrale nu poate fi măsurată decît printr-o reconstrucţie atentă a concepţiei lui Lukács despre raportu-

rile între teleologie şi cauzalitate în viaţa socială. Ar fi necesar să se înceapă cu examinarea uneia dintre ideile-pivot ale *Ontologiei*, a cărei formulare, privită nemijlocit, pare un paradox : nimic relevant nu se întîmplă în viaţa socială care să nu aibă la bază actele teleologice ale indivizilor, dar procesul social în ansamblul său nu are un caracter teleologic, ci unul strict cauzal. Argumentul lui Lukács se bazează pe o observaţie empirică, căreia îi conferă însă imediat o justificare filozofică : indivizii acţionează, punînd în mişcare seriile cauzale ale realităţii, fără a putea cuprinde toate elementele lor şi fără a putea prevedea toate consecinţele acţiunilor lor, deoarece prin natura ei conştiinţa nu este coextensivă caracterului infinit al realităţii. Conştiinţa individuală este prin definiţie finită, în comparaţie cu infinitatea şi inepuizabilitatea realului.

Indivizii modelează realitatea, reordonînd seriile ei cauzale obiective, în funcţie de scopurile lor, dar efectele acţiunilor lor depăşesc intenţiile iniţiale. Eterogeneitatea principială a înlănţuirilor cauzale obiective (ele sînt *ex definitione* infinite) în raport cu actele teleologice (al căror orizont este tot prin definiţie finit) ar explica în primul rînd existenţa unor asemenea decalaje. Exemple de efecte imprevizibile, uneori chiar contradictorii în raport cu intenţiile, pot fi culese încă din cîmpul interacţiunii între om şi natură : pentru a ilustra autonomia ontologică a desfăşurărilor cauzale în raport cu actele intenţionale, posibilitatea unor efecte inverse, chiar distrugătoare, în raport cu instituirile teleologice, Lukács citează la un moment dat, în capitolul despre „Muncă", exemplul „coroziunii fierului". Sartre însuşi s-a ocupat pe larg, la un moment dat, în *Critica raţiunii dialectice*, de asemenea fenomene, numindu-le „contra-finalităţi". În cîmpul vieţii sociale, privită din unghiul raporturilor intra-sociale propriu-zise, discrepanţele între intenţiile indivizilor şi rezultatele acţiunilor lor capătă aspecte specifice. Actele unui individ sau ale unui grup de indivizi se interferează cu cele ale altui individ sau grup de indivizi : din acţiunea lor multiplă se constituie astfel o realitate nouă : rezultanta finală, care depăşeşte în mod necesar intenţiile iniţiale şi voinţele individuale. Obiectivitatea unei asemenea rezultante este una *sui generis*, deoarece nu este un produs al cauzalităţii spontane, cum se întîmplă în natură, ci o sinteză a multiplelor acte individuale care însă însumate

se constituie într-o realitate autonomă, cu caracter necesar (mai ales în sfera economiei). Este interpretarea pe care o dă Lukács celebrei teze a lui Marx că „oamenii își fac istoria, dar nu în condiții pe care le-au ales ei înșiși".

Autorul *Ontologiei* afirmă, în sprijinul tezei sale, că cele trei tendințe fundamentale ale procesului istoric, definite de el însuși : descreșterea timpului de muncă necesar pentru reproducerea vieții, socializarea crescîndă a vieții sociale prin retrogradarea limitelor naturii și unificarea progresivă a diverselor tipuri de societate într-o umanitate integrată, s-ar fi afirmat ca rezultate necesare ale dezvoltării sociale, independent de intențiile conștiente și de scopurile particulare urmărite de indivizi.

Viața socială s-ar caracteriza astfel printr-o ambivalență fundamentală. Efortul lui Lukács de-a lungul *Ontologiei* sale este de a menține legate cele două capete ale realității sociale astfel definite : obiectivitatea transcendentă intențiilor individuale și subiectivitatea ca factor constitutiv al întregii vieți sociale. El reactualizează, în cîmpul vieții sociale, distincția între *esență* și *fenomen*, păstrînd, dar și nuanțînd în același timp, accepția dată de Hegel celor doi termeni al binomului. Sistemul de relații obiective în care indivizii intră în procesul producției și autoproducției și care, în *corelațiile lui ultime*, ar fi generat independent de intențiile și scopurile lor, reprezintă planul *esenței ;* multitudinea reacțiilor individuale, varietatea de instituții și formațiuni sociale, create în interiorul acestui plan al esenței, în indivizibilă legătură cu el, reprezintă planul *fenomenului* (Lukács vorbește de o *Erscheinungswelt*, o lume a fenomenului). Planul esenței s-ar caracteriza printr-o relativă *stabilitate* (Hegel vorbise de „liniștea" esenței), în timp ce lumea fenomenală e mobilă, pestriță, inepuizabilă în varietatea ei perpetuă. Lukács consideră, de pildă, că apariția și perpetuarea plusprodusului (cu alte cuvinte producerea a mai mult decît este necesar propriei existențe) aparține planului esenței, în timp ce varietatea formelor istorice întemeiate pe *Mehrarbeit* ar aparține planului *fenomenal* [23].

Întrebarea legitimă este dacă autarhia relativă, cu putere coercitivă, pe care Lukács o conferă planului *esenței* în stratificarea vieții sociale nu ne reduce la vechiul determinism rigid al „necesității istorice", concepută ca un

[23] *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss. p. 980.

soi de *deus absconditus* al vieţii sociale, ca o forţă implacabilă, cu o acţiune transcendentă intenţiilor şi scopurilor individuale. Nu se află aci recrudescenţa puternică a acelei „ontologii a necesităţii", pe care cei patru autori ai textului *Aufzeichnungen... zur Ontologie* au denunţat-o cu atîta vigoare, ca fiind în contradicţie cu cealaltă ontologie, cea critică la adresa „naturalismului" prezent într-o anumită „ortodoxie" marxistă ?

Lukács se străduieşte să se apere, am zice în mod preventiv (presimţind poate obiecţiile) de o asemenea învinuire, subliniind că lumea „esenţei", în viaţa socială, spre deosebire de „necesitatea" în natură, se constituie deopotrivă ca un *rezultat* al activităţii indivizilor, şi chiar dacă corelaţiile ei constitutive apar independent de intenţiile şi scopurile lor conştiente (ale indivizilor) ele nu cad mai puţin sub incidenţa acestei activităţi, indivizii reacţionînd prin definiţie faţă de *realitatea obiectivă* cu care sînt confruntaţi, căutînd să o supună acţiunii lor modelatoare. „Man darf aber dabei nicht vergessen, dass eine solche Unabhängigkeit von den bewussten Akten diese *dennoch als ihre seinsmässigen Grundlagen* voraussetzt, dass also das gesellschaftliche Sein auch in der Form seiner höchsten und reinsten Objektivität, niemals die völlige Subjektsunabhängigkeit der Naturvorgänge besitzen kann" [24].

Lukács nu a elucidat însă pînă la capăt dialectica raporturilor între planul „necesităţii" (sau al „esenţei") şi acţiunile individuale sau colective ale subiectului uman. Faptul că el vorbeşte de „irezistibilitatea tendenţială ultimă" (letzthinnige tendenziele Unaufhaltsamkeit) a „esenţei" autorizează compararea „esenţei" cu un curent subteran, de adîncime, al vieţii istorice, a cărui înaintare este implacabilă, oricare ar fi curenţii şi agitaţia indivizilor de la suprafaţă. Indivizii nu ar putea modifica decît „forma" procesului, lumea fenomenală a esenţei : dezvoltarea capitalismului în occidentul european ar fi fost un proces implacabil, de ordinul „esenţei", deosebirile sensibile pe care le-a cunoscut în lumea agrară a Franţei şi Angliei ar ilustra însă rolul activităţii alternative a indivizilor, aparţinînd aşadar lumii fenomenale.

Cum se împacă un asemenea mod de a vedea lucrurile cu tendinţa *Ontologiei* sale de a des-absolutiza „necesitatea" istorică, circumstanţiind-o şi relativizînd-o în

[24] Ibid. p. 656 : (sublinierea noastră în text, *N.T.*)

funcție de condițiile date (este ceea ce el numește, utilizînd un concept asemănător cu al lui N. Hartmann, „Wenn-Dann-Notwendigkeit" necesitate de tipul „dacă-atunci"), așadar cu ideea că însăși necesitatea istorică („esența") se află sub impactul acțiunilor umane ? Istoria capătă cîteodată în *Ontologia* lui Lukács aspectul unui proces sisific, în care indivizii urmăresc să-și impună scopurile și voința lor, dar cum rezultatul diferă în mod principial de intențiile lor, ei reiau mereu, în condiții schimbate, pe o treaptă superioară, efortul lor modelator.

Este greu să afirmăm că Lukács ar fi reușit să taie nodul gordian al uneia dintre problemele-cheie ale marxismului : cea a raporturilor între cauzalitate și teleologie. *Ontologia* sa lasă succesorilor săi o moștenire dificilă. Este sigur însă că nici un gînditor marxist contemporan nu a investit o energie teoretică atît de impunătoare pentru a formula termenii problemei în întreaga lor complexitate. Nimic nu se poate construi mai departe făcîndu-se abstracție de efortul uriaș al lui Lukács și de rezultatele lui teoretice.

Se poate spune de asemenea cu certitudine că tendința fundamentală a *Ontologiei* este îndreptată împotriva „concilierii cu realitatea" (hegeliana „Versöhnung mit der Wirklichkeit", pe care Lukács a dezavuat-o totdeauna), ea urmărind străpungerea tuturor formelor de alienare și reificare a existenței umane. Lukács a rămas pînă la sfîrșit partizanul distincției hegeliene între „spiritul obiectiv" și „spiritul absolut", văzînd în „spiritul absolut" (filozofia și arta), ca încarnare a „conștiinței-despre..." genul uman și a „conștiinței-de-sine" a genului uman, o forță modelatoare importantă a istoriei. După cum a continuat, în *Ontologie* ca și în scrierile de tinerețe, să fie de partea lui Isus împotriva „Marelui Inchizitor", în celebra dispută din romanul lui Dostoievski, deoarece cel dintîi încarna pentru el aspirația irepresibilă către o umanitate integrală (în capitolul despre „Alienare" din *Ontologie* el dezaprobă explicit poziția inversă a lui Paul Claudel, exprimată într-o scrisoare către Gide). Tragedia ca formă literară, dar și ca o expresie-limită a destinului uman, s-a bucurat pînă la sfîrșit de admirația sa superlativă. Antigona și Electra (în opoziție cu Ismena și Crisotemis), Isus și Socrate, Brutus și Hamlet sînt evocați în *Ontologie* ca figuri paradig-

matice ale speței umane. „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni" — versul celebru al lui Lucan revine de asemenea simptomatic sub pana lui Lukács : cauza dreaptă, cea a stoicului Caton, poate fi învinsă în planul pragmatic-social, ea nu rămîne mai puțin o forță ireductibilă în devenirea neîntreruptă a speței umane.

N. TERTULIAN

Notă asupra ediţiei

Volumul întîi al ediţiei române a *Ontologiei* lui G. Lukács cuprinde capitolele care, în viziunea autorului acestei opere, urmau să alcătuiască prima sa parte. Este vorba de o parte istorică ce analizează, din perspectiva contribuţiei la edificarea unei ontologii autentice, cîteva orientări mari ale gîndirii contemporane : neopozitivism, existenţialism, opera lui N. Hartmann, Hegel şi Marx. Capitolul I — „Neopozitivism şi existenţialism" — precum şi capitolul II — „Contribuţia lui N. Hartmann la edificarea unei adevărate ontologii" — au fost traduse după manuscrisul în limba germană aflat în arhivele Lukács din Budapesta ; capitolul III — „Falsa şi adevărata ontologie a lui Hegel" — şi capitolul IV — „Principiile ontologice fundamentale ale lui Marx" —, după volumele corespunzătoare publicate de Editura Luchterhand. Capitolul III, tradus de dr. *Radu Stoichiţă*, este reprodus după textul publicat în 1975 de Editura politică în volumul G. Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, din colecţia *Idei contemporane*.

Volumul II, care conţine partea principală a contribuţiei teoretice a marelui filozof ungur la edificarea unei ontologii marxiste a existenţei sociale, se află actualmente în curs de traducere. Acest volum, „partea a doua" în concepţia lui Lukács, este structurat pe capitolele „Munca", „Reproducţia", „Ideaticul şi ideologia" şi „Înstrăinarea".

Editarea scrierilor ontologice ale lui G. Lukács se va încheia printr-un volum aflat, de asemenea, în traducere, ce va conţine *Prolegomene la o ontologie a existenţei sociale*, lucrare însumînd aproximativ 400 pagini şi care urma, în forma definitivă a *Ontologiei* pe care moartea autorului a zădărnicit-o, să figureze ca introducere la celelalte volume.

Trebuie să precizăm că, spre deosebire de manuscris, unde tri-

miterile bibliografice sînt grupate pentru fiecare capitol într-o listă aflată la sfîrșitul respectivului capitol, ediția în limba română, pentru a facilita accesul imediat al cititorului la sursele teoretice folosite de Lukács, le redă sub forma unor note de subsol situate pe pagina unde sînt menționate.

În ceea ce privește traducerea, aceasta a trebuit să depășească cîteva dificultăți deloc neglijabile. După cum am arătat mai sus, capitolele I și II din primul volum au fost traduse direct după dactilograma în limba germană, nerevăzută de Lukács în vederea tipăririi ei. Unele obscurități inevitabile în aceste condiții au putut fi limpezite prin recursul la traducerea italiană a volumului I (apărută în 1976 la *Editori Riuniti* din Roma) sau la cea maghiară, publicată de editura *Magvető* din Budapesta. În precizarea unor sensuri prin intermediul traducerii în limba maghiară, limbă necunoscută mie, am beneficiat de ajutorul dat de *Monica Erdös*, căreia îi mulțumesc pe această cale.

Este un lucru bine cunoscut că traducerea oricăreia din lucrările filozofice ale lui Lukács constituie un examen serios pentru cel care se încumetă s-o întreprindă. Volumul de față, fiind un volum de istoria filozofiei (din perspectivă ontologică), prezintă, pe lîngă dificultățile generale, dificultăți specifice. Iată una dintre ele : întrucît aproape la fiecare din autorii analizați de Lukács unul și același termen are accepții diferite, în ce privește nuanțele, și traducerea a trebuit să încerce să redea asemenea diferențe. Acesta este motivul pentru care termenii „das Seiende" și „das Dasein" au fost traduși prin „ființare" și „ființa-aici", cînd apar în pasajele din lucrarea *Ființă și timp* de Heidegger, citate de Lukács, și prin „existent" și „existență în fapt", cînd apar în pasajele din scrierile lui N. Hartmann. De asemenea, termenul „das Sein", central în ontologie, a fost tradus, cînd a fost vorba de un pasaj din operele lui Marx sau de discursul lui Lukács, prin „existență", respectînd traducerile românești anterioare, și prin „ființă" în pasajele din *Ființă și timp* de Heidegger.

În analiza pe care o face existențialismului, Lukács dă numeroase citate din *Ființă și timp*, cunoscuta lucrare a lui Heidegger. Traducerea limbajului filozofic cu totul aparte al acestui autor ne-a impus alcătuirea unor note de subsol care să explice mai pe larg sensul cîtorva termeni, modul în care au fost creați de Heidegger și opțiunea pentru un anumit echivalent românesc și nu pentru altul. Parcurgerea acestor note îl va ajuta pe cititor să înțeleagă mai exact pasajele heideggeriene și, implicit, analiza pe care le-o face Lukács.

Faptul că Lukács trece în revistă cîteva din principalele orientări ale filozofiei contemporane, fiecare cu terminologia sa spe-

difică, a însemnat pentru traducător efortul de a găsi corespondenți românești adecvați limbajelor particulare ale acestor curente. O asemenea tentativă a necesitat, desigur, și consultarea altor specialiști. Pentru atestarea unor soluții de traducere a terminologiei neopozitiviste l-am consultat pe dr. *Mircea Flonta*, iar pentru găsirea celor mai bune soluții în traducerea unor termeni proprii filozofiei hartmanniene sau din capitolul referitor la ontologia lui Marx — pe dr. *N. Tertulian*, la al cărui sprijin am apelat și cînd au trebuit lămurite unele pasaje obscure din textul lui Lukács. Le mulțumesc pentru concursul competent pe care mi l-au acordat.

Dr. *VASILE DEM. ZAMFIRESCU*

Stadiul actual al problemei

Introducere

Nimeni nu s-a ocupat atît de cuprinzător de ontologia existenței sociale cum a făcut-o Marx. Adevărul acestei afirmații aparent apodictice poate fi atestat doar de analizele amănunțite la care sînt supuse în prezenta scriere metoda clasicilor marxismului și atitudinea lor concretă față de categoriile principale ale existenței sociale. Aici putem oferi pentru orientare doar un inventar sumar al principalelor probleme pe care le ridică stadiul ei actual.

Atunci cînd filozofii cei mai importanți din trecut sau din prezent abordează probleme ce țin de ontologia existenței sociale, de cele mai multe ori apare următoarea alternativă : sau existența socială nu se deosebește de existența în general, sau este vorba de ceva radical diferit, care nu mai are cîtuși de puțin caracter de existență, așa cum nu aveau în secolul al XIX-lea valoarea, valabilitatea (Gelten) etc., creîndu-se un contrast flagrant între lumea existenței materiale ca imperiu al necesității și un imperiu pur spiritual al libertății. Exclusivismul acestei alternative nu poate fi totuși niciodată menținut în mod consecvent ; pretutindeni trebuie căutate și găsite soluții de compromis. Fie și numai pentru că, în mod evident, opoziția dintre imperiul necesității și imperiul libertății și deosebirea dintre existența în general și existența socială nu se pot suprapune. Existența socială are multe componente care în mod evident pentru oricine par să fie supuse necesităților, legităților ca și natura însăși. Gînditorii sînt liberi să condamne astfel de legități ale lumii sociale din perspectiva așteptărilor unei morale sau unei metafizici, așa cum s-a întîmplat adesea cu constatările istorico-politice ale lui Machiavelli sau cu economia lui Ricardo.

Aceasta nu înlătură din problematica filozofică faptul că viața socială are cel puțin parțial un caracter de existență, a cărui cognoscibilitate prezintă unele asemănări cu cunoașterea naturii. Scindarea radicală în două a lumii, după modelul „Criticii rațiunii pure" și „Criticii rațiunii practice", se dovedește întotdeauna irealizabilă, deoarece în ultimă instanță ea poate contrapune doar cunoașterea pură a naturii și morala pură.

Astfel se nasc mereu compromisuri metodologice care lasă de o parte problema ontologică fundamentală a specificului existențial al existenței sociale și abordează pe plan pur gnoseologic sau pur metodologic, de teorie a științei, dificultățile de gîndire pe care le ridică domeniile particulare. Așa identifică Rickert știința naturii cu un mod de considerare generalizator, putînd astfel să-i asigure sociologiei un loc în dualismul său al metodei [1]. Pentru un neokantian de tipul lui Rickert un astfel de compromis nu putea fi decît un semn de consecvență. Faptul că gnoseologia lui excludea din filozofia științifică existența — incognoscibilă — a lucrurilor în sine a făcut cu putință ca în considerarea lumii fenomenale, a cărei existență a trebuit să rămînă neabordată în sens ontologic, să se realizeze orice ordonare metodologică, orice manipulare a obiectelor, în măsura în care ea nu conținea o contradicție formal logică. În această privință neokantianismul sfîrșitului de secol întîlnea pozitivismul vremii reprezentat de Mach, Avenarius ș.a. Diferențele metodologice subtile, despre care s-a discutat mult în acea perioadă, sînt lipsite de interes pentru problematica noastră, căci ele apar ca neesențiale față de acordul esențial care constă în a considera că pentru filozofia științifică nu există probleme ontologice. De aceea, pentru o ontologie a existenței sociale este cu totul indiferent dacă științele sociale sînt tratate ca științe ale naturii, cum se întîmplă de multe ori în Occident, sau dacă sînt încadrate, ca în Germania, la rubrica metodologică a științelor spiritului (Geisteswissenschaften).

Problema însăși își dobîndește profilul adevărat abia la Marx. El a văzut clar mai ales faptul că există o serie întreagă de determinații categoriale fără de care nu poate fi surprins în mod concret caracterul ontologic al oricărei existențe. De aceea ontologia existenței sociale presupune

[1] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1929, p. 257.

o ontologie generală. Totuşi, aceasta nu trebuie înţeleasă din nou prin prisma teoriei cunoaşterii. Nu este vorba de o analogie ontologică pentru raportul teoriei generale a cunoaşterii cu metodele specifice ale ştiinţelor particulare. Ceea ce este cunoscut într-o ontologie generală nu este nimic altceva decît bazele existenţiale generale ale oricărei existenţe. Dacă în realitate se nasc forme mai complicate, multiplu compuse ale existenţei (viaţa, societatea), atunci ele trebuie să conţină ca momente suprimate (aufgehobene) categoriile ontologiei generale ; suprimarea (Aufheben) are la Hegel, pe bună dreptate, şi sensul de conservare. Ontologia generală sau, mai concret spus, ontologia naturii anorganice ca bază a oricărui existent (Seiende) este generală tocmai datorită faptului că nu poate fiinţa vreun existent care să nu se bazeze existenţial într-un fel oarecare pe natura anorganică. La nivelul vieţii apar noi categorii, dar ele pot dobîndi o efectivitate existenţială doar pe baza categoriilor generale, în interacţiune cu ele. Tot astfel se comportă şi noile categorii ale existenţei sociale faţă de cele ale naturii anorganice şi organice. Interogaţia lui Marx cu privire la esenţa şi natura existenţei sociale nu poate avea o altă bază raţională decît această fundamentare în trepte. Problema specificului existenţei sociale conţine confirmarea unităţii generale a oricărei existenţe şi totodată apariţia determinaţiilor ei proprii.

Însă aceasta nu este decît prima premisă indispensabilă pentru abordarea corectă a problemei noastre. Pasul următor pe care l-a făcut Marx pentru a se apropia de problema fundamentală a fost situarea în centrul atenţiei a oglindirii dialectice a realităţii obiective. Dacă se neglijează acest aspect, atunci se naşte cu necesitate o permanentă indistincţie a realităţii obiective şi a oglindirii ei care. considerată ontologic, este întotdeauna nemijlocit subiectivă. (Faptul că ea, atunci cînd este aproximativ fidelă, va conţine o obiectivitate cognitivă nu priveşte această problemă ontologică, la fel şi faptul, despre care se va vorbi pe larg în partea a doua, că oglindirea poate contribui activ, în anumite condiţii concrete al căror tip, limite etc. depind de respectiva existenţă socială, la crearea unor noi stări de fapt ontologice în societate). Într-un alt capitol al primei părţi vom analiza amănunţit confuziile pe care le-a generat ignorarea acestei structuri la un gînditor atît de serios şi extrem de merituos tocmai din punct de vedere ontologic cum este Nicolai Hartmann.

A doua premisă esențială pentru cunoașterea specificului ontologic al existenței sociale este înțelegerea rolului praxisului din perspectivă obiectivă și subiectivă. Tocmai în această problemă Marx s-a detașat cu toată hotărîrea de precursorii săi filozofici. Ultima teză asupra lui Feuerbach exprima acest fapt într-un mod programatic : „Filozofii nu au făcut decît *să interpreteze* lumea în diferite moduri ; important este însă de *a o schimba*“ [2]. Iar întreaga operă a lui Marx este o explicare concretă și o fundamentare universală a stării de fapt ontologice desemnată aici. Cu alte cuvinte, existența socială este din punct de vedere obiectiv singura sferă a realității la nivelul căreia praxisul joacă rolul unei condiții sine qua non în conservarea și mișcarea obiectualităților, în reproducția și dezvoltarea lor superioară. Datorită acestei funcții unice în structura și dinamica existenței sociale, praxisul este și subiectiv, din punct de vedere gnoseologic, criteriul hotărîtor al oricărei cunoașteri adevărate. (Vom vorbi mai tîrziu despre faptul că această concepție universală despre praxis a fost îngustată, i s-a conferit un caracter pur nemijlocit și prin aceasta a fost deformată de filozofia modernă, în cadrul pragmatismului și behaviorismului). Deocamdată ne interesează constatarea opoziției dintre ontologia lui Marx și cele anterioare ei, care transformaseră într-un anume sens contemplația pură în vehicul al cunoașterii adevărului și totodată în criteriu ultim al comportamentului adecvat al omului la nivelul realității sociale. Această opoziție a punctului de plecare teoretic se bazează pe o nouă cunoaștere a realității sociale, pe respingerea antinomiei metafizice dintre libertate și necesitate în acțiunea umană. Dominării teoretice unitare a acestei antinomii îi corespunde o omogenizare radicală a întregii existențe ; ea se naște în special pe terenul unui materialism mecanicist, dar nu cu necesitate doar aici. (Este suficient să amintim teoria predestinării). În cazul unei evidențieri tot atît de unilaterale a primului principiu trebuie să se nască un dualism de nedepășit în perspectivă ontologică, care dizolvă tot atît de metafizic caracterul unitar al existenței sociale, asemeni lui Kant, într-o lume fenomenală și una numenală ; în praxisul social acest dualism desparte mecanic praxisul întemeiat

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1962, p. 7.

moral de toate celelalte tipuri de praxis. În legătură cu această problemă, Marx reprezintă punctul cel mai înalt atins pînă acum de eforturile care nu se declară satisfăcute cu nici una din unilateralităţile metafizice amintite — să ne gîndim la Aristotel sau Hegel — şi care au fost orientate spre o concepere unitară dialectică a existenţei sociale.

Cu toate realizările lor mari şi durabile, astfel de tendinţe şi altele asemănătoare erau sortite în cele din urmă eşecului, căci, în primul rînd, în conceperea lumii în ansamblu şi în metoda ei nu distingeau sau nu distingeau suficient considerarea logico-gnoseologică de cea ontologică şi nu recunoşteau sau nu recunoşteau suficient de clar prioritatea ultimei faţă de prima ; în al doilea rînd, pentru că îşi bazau concepţiile lor ontologice pe imagini ale lumii proprii epocii, care erau false din punct de vedere ştiinţific sau aveau un caracter religios. În consideraţiile care urmează vom analiza pe larg ambele cauze ale eşecului unor gînditori geniali. Aici putem face doar citeva referiri anticipative la acest complex de probleme, care are în acelaşi timp un caracter social-istoric şi sistematic şi care din acest motiv afectează, aşa cum vom vedea mai departe, şi problematica ontologiei contemporane, determinînd-o într-un mod hotărîtor.

Pînă acum nu există o istorie a ontologiei. Această absenţă nu este însă o deficienţă accidentală a istoriei filozofiei, ci este condiţionată de lipsa de claritate şi de confuziile ontologiei premarxiste. Bazele sociale ale gîndirii unei epoci, problemele formelor de obiectualitate preferate, inclusiv ale metodelor dominante nu au fost cercetate critic decît în mod excepţional, mai ales în perioade de mare criză, în care combaterea cu succes a adversarului, în special a forţei gîndirii trecutului, ce nu mai făcea faţă noii realităţi, apărea drept sarcina principală şi nu descoperirea temeiurilor sociale ale stării ei de fapt (Descartes şi Bacon în raporturile lor cu scolastica). Răspîndirea filozofiei şi a cercetărilor ştiinţifice a contribuit la apariţia unor uriaşe şi nebănuite mase de cunoştinţe, de cele mai multe ori fără să abordeze, fie şi în treacăt, problemele indicate de noi şi pe care le implicau. Ştim, de exemplu, că ipoteza heliocentrică a lui Aristarh nu a avut nici o influenţă asupra ştiinţei şi filozofiei, fără ca să deţinem temeiurile sociale ale acestui fapt. Nu poate fi vorba aici de a încerca să schiţăm în cîteva linii lipsurile trecu-

tului, ci de a indica într-un mod cu totul general cîteva probleme principale ale acestui domeniu, limitîndu-ne strict la aspectele de principiu.

Viața cotidiană, știința și religia (împreună cu teologia) unei epoci constituie un complex, desigur adesea contradictoriu, a cărui unitate rămîne de multe ori inconștientă. Cercetarea gîndirii cotidianului rămîne unul din domeniile cele mai puțin frecventate pînă acum. Există multe lucrări de istoria științelor, filozofiei, religiei și teologiei care însă abordează extrem de rar relațiile reciproce dintre ele. Este clar, însă, că tocmai ontologia răsare din solul vieții cotidiene și nu poate deveni niciodată eficientă, dacă nu-și poate afla aici aplicarea, fie și într-un mod extrem de simplificat, chiar vulgarizată. În capitolul dedicat muncii vom încerca să arătăm modul în care se naște știința din gîndirea și praxisul vieții cotidiene, în primul rînd din muncă și se întoarce mereu la ea, fecundînd-o. Faptul că reprezentările noastre ontologice își au originea în viața cotidiană nu înseamnă că ele pot și trebuie să fie preluate necritic. Dimpotrivă. Ele sînt pline nu numai de prejudecăți naive, ci adesea de concepții declarat false care cîteodată provin din științe, dar cel mai adesea din religii etc. Faptul că aceste reprezentări trebuie să fie supuse criticii nu legitimează neglijarea fundamentului cotidian. Gîndirea terestră, prozaică a vieții cotidiene, generată de praxisul de zi cu zi poate constitui cîteodată o sănătoasă contrapondere față de concepțiile sferelor „superioare", care se îndepărtează de realitate. Însă din punctul de vedere al unei ontologii a existenței sociale lucrul cel mai important îl constituie acea interacțiune care trebuie să aibă loc permanent între teoriile ontologice și praxisul cotidian. Comanda socială care, pornind de aici — de cele mai multe ori nedeclarat, rareori formulabilă, totuși foarte limpede prin Da-ul sau Nu-ul său —, pătrunde în sferele „superioare", modifică foarte des concepțiile exprimate filozofic sau religios asupra ontologiei, și anume nu numai relativ la existența socială, ci și relativ la imaginea generală a lumii. Nicolai Hartmann, primul gînditor care a descoperit drumul de la cotidian la știință și ontologie și care mai ales a recunoscut că problemele gnoseologice au o cu totul altă dimensiune, derivată în raport cu primele (intentio obliqua), neglijează dialectica extrem de complicată care se naște aici, concepe drumul spre ontologie necritic,

mult prea linear[3]. La aceste probleme ne vom mai referi în repetate rînduri.

Problema care aici apare într-o formă naiv-originară, adesea cu totul inconştientă, este aceea a modului în care necesităţile vitale ale praxisului uman, înţeles în sensul cel mai larg, interacţionează cu concepţiile teoretice ale omului, în special cu cele ontologice. Desigur, acest praxis este determinat obiectiv, în ultimă instanţă, de existenţă, de existenţa socială şi de natura mijlocită de ea. Dar acest praxis postulează, cu necesitate, din sine, o imagine a lumii cu care el se poate afla în consonanţă, de unde rezultă pentru ansamblul activităţilor vitale un sens totalizator. Este clar că ştiinţa şi filozofia legată de ea sînt chemate în primul rînd să dea un răspuns adecvat, obiectiv-adevărat : ca parte — şi anume ca o parte activă şi care nu poate funcţiona fără activitate — a realităţii sociale în ansamblul ei, ele nu pot ignora cerinţele pe care le ridică viaţa cotidiană. Chiar şi un răspuns negativ, de respingere a lor reprezintă, din punctul de vedere al problemei care ne interesează aici, o astfel de reacţie la comanda socială. Încă structura de clasă, antagonistă a societăţilor care succed comunismului primitiv face ca o astfel de alternativă a lui Da sau Nu să devină inevitabilă, întrucît clasele care se află în luptă trebuie să impună, printr-o imagine a lumii, direcţii opuse comenzii sociale şi fundamentării ei.

Toate acestea trebuiau spuse de la început pentru a putea înţelege baza socială a imensei influenţe a religiilor asupra schiţelor ontologice, asupra respectivelor imagini ale lumii în general. Desigur, filozofiile şi istoriile moderne ale filozofiei conţin de obicei alături de teoria cunoaşterii, logică etc. şi o rubrică specială pentru filozofia religiei ; de asemenea, există şi o literatură monografică referitoare la anumite relaţii istorice dintre religie şi filozofie. Totuşi, prin aceasta, tema noastră încă nu este abordată, chiar dacă se recunoaşte că filozofia, în cadrul relaţiilor reciproce pe care le produce dezvoltarea socială, pune adesea la dispoziţia religiei aparatul ei conceptual, iar alte ori se îngrijeşte de expresia teoretică adecvată a conţinutului postulat de comanda socială. Acestea sînt totuşi momente secundare, accesorii în influenţarea imaginilor despre lume de-a lungul istoriei. Mai curînd este

[3] N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim, 1948, p. 49.

vorba de probleme ale vieţii cotidiene care apar în situaţia istorică dată, în situaţiile de clasă existente şi în atitudinile corespunzătoare ale umanităţii faţă de realitatea socială care îi este dată nemijlocit (inclusiv natura mijlocită de aceasta), probleme pe care aceşti oameni nu le pot rezolva satisfăcător prin propriile forţe şi mai ales în cadrul respectivei vieţi pămînteşti. Din nevoile religioase născînde provine forţa religiilor vii de a schiţa o ontologie ce creează cadrul adecvat pentru împlinirea unor astfel de dorinţe — o imagine a lumii în care dorinţele nesatisfăcute în viaţa cotidiană, care transcend existenţa cotidiană a oamenilor, dobîndesc perspectiva împlinirii într-o altă lume, instituită cu pretenţii ontologice. Ontologia religioasă se naşte deci pe o cale opusă celei proprii ontologiei filozofico-ştiinţifice : aceasta cercetează realitatea obiectivă pentru a descoperi spaţiul de mişcare real al practicii reale (de la muncă pînă la etică), în timp ce prima porneşte de la nevoia unei atitudini faţă de viaţă, de la încercările de a da un sens vieţii indivizilor umani în viaţa cotidiană şi construieşte o imagine a lumii care, dacă este reală, ar putea fi o garanţie pentru realizarea acelor dorinţe ce se manifestă în nevoile religioase.

Prin urmare, filozofia şi religia merg pe căi principial opuse în construirea ontologiei. Totuşi ele apelează la nevoile teoretice şi practice, la raţiunea, intelectul şi afectivitatea aceloraşi oameni. Ca atare, între ele trebuie să se nască, potrivit structurii şi dinamicii proprii respectivului *hic et nunc* istoric, raporturi de legătură sau concurenţă (pînă la duşmănie manifestă). Modul de configurare al acestor relaţii reciproce depinde în primul rînd de problemele social-istorice ale epocii. Este de la sine înţeles că nivelul cunoaşterii ştiinţifice şi înţelegerea realităţii în filozofie, determinate în ultimă instanţă de dezvoltarea muncii, joacă, în cadrul unui spaţiu de mişcare dat, un rol motric relativ independent. Nu trebuie să uităm însă că, de exemplu, în culturi cum este cea indiană a fost posibilă o dezvoltare relativ înaltă a matematicii, fără ca aceasta să poată exercita vreo influenţă asupra limitelor imaginii despre lume pe care le trasa singură teologia. [4]

De aceea, Grecia antică, unde nu a existat o dominaţie a preoţilor şi o teologie dogmatică obligatorie, a putut să

[4] W. Ruben, *Einführung in die Indienkunde*, Berlin, 1954, p. 263 şi 272.

devină țara clasică a nașterii ontologiei. Filozofia nouă a presocraticilor a descoprit una după alta și una lîngă alta categoriile cele mai importante ale ontologiei. Faptul că aici nu putea fi vorba decît de primele aproximări, de cele mai multe ori exprimate într-o formă semi-mitică, ale adevăratelor stări de fapt nu diminuează cu nimic măreția acestui prim avînt. El poate fi orientat atît de direct asupra obiectelor esențiale tocmai pentru că lipsește orice confruntare cu teologia. (Nici acuzațiile de impietate, desigur de cele mai multe ori determinate politic și care se reînnoiau mereu, nu au putut frîna acest proces). Ca adversar al ontologiei fundamentate pur filozofic apăreau doar miturile, care se modificau mereu și care erau permanent reinterpretate. Dar întrucît poezia participa din plin la această mișcare, s-a creat o situație irepetabilă : în aceste filozofii poeții erau permanent atacați ca principali dușmani ai unei imagini raționale a lumii.

Acest obiectivism larg, acest monism cosmic rămîne dominant în cultura greacă pînă la Socrate. De abia criza polisului și odată cu ea importanța deosebită care se acordă problemelor de morală plasează în mod declarat omenescul, problema praxisului corect în centrul filozofiei. Platon este primul filozof care pentru a răspunde la întrebarea „ce-i de făcut ?" în polisul în descompunere schițează ca bază a încercărilor sale de a găsi soluția o ontologie, a cărei concepție despre realitate și a cărei imagine despre lume să garanteze fixarea, ca posibile și necesare, a postulatelor morale considerate indispensabile pentru salvarea cetății. Prin aceasta pătrunde în viața europeană dualismul ontologic care caracterizează cele mai multe religii și în special creștinismul : pe de o parte lumea oamenilor, din care provin nevoile religioase, dorința de a le satisface, pe de altă parte o lume transcendentă, a cărei natură ontologică este chemată să ofere perspective și garanții pentru îndeplinirea lor. Nu ne putem ocupa aici nici măcar foarte succint de dezvoltarea filozofiei grecești. Important este faptul că în cadrul ei, dincolo de deosebirile și opozițiile de principiu foarte serioase, această structură dualistă, această funcție a ontologiei se menține pînă la sfîrșit. Putem exemplifica cu filozofia stoicilor, cu cea a neoplatonicilor, unde ea este mult mai accentuată, avînd în vedere că este vorba de o religiozitate formulată filozofic (la Plotin și mai ales la Proclos).

Firește, Aristotel se opunea lui Platon în cele mai multe din problemele esențiale ale filozofiei. Cu toate că etica și estetica sa, teoria sa socială și politică, precum și părți întregi ale filozofiei sale a naturii sînt în mod pronunțat orientate spre lumea aceasta, concepția sa despre cosmos, cu motorul nemișcat ca problemă centrală, se situează totuși și ea pe linia unei ontologii dualiste. (Werner Jäger descrie extrem de viu lupta chinuitoare a marelui gînditor cu această problemă social-istoric insolubilă pentru el [5]). Această tendință de autodizolvare a caracterului pămîntesc se accentuează și mai puternic la Aristotel datorită caracterului precumpănitor teleologic al ontologiei sale. Modelul esenței teleologice a muncii, care a influențat în mod hotărîtor întreaga gîndire de început — Aristotel este primul gînditor care concepe aproximativ exact sub raport filozofic aceste conexiuni în cazul muncii —, observarea și interpretarea „finalității" din domeniul vieții duc „de la sine" la considerarea teleologică și a naturii anorganice. Cu alte cuvinte, în spatele necesităților legice ale fenomenelor particulare se caută o substanță și o forță teleologică originară. De aici și problema motorului nemișcat. În timp ce în viața umană, în existența și în dezvoltarea societății apare spontan pe această bază o exagerare a punctelor de vedere direct teleologice, interpretarea teleologică a conexiunilor ontologice devine un instrument de a gîndi atît unitatea ultimă a lumii, potrivit căreia toate trebuie să se supună hotărîrii teleologice a lui Dumnezeu, cît și particularitatea existenței pămînteşti a oamenilor, care constituie o regiune separată, specială, subordonată, dar totuși de o importanță centrală a acestui domeniu.

Doar filozofia lui Epicur întrerupe această direcție de dezvoltare. În cadrul ei, un materialism necruțător critic distruge orice ontologie dualistă. Și Epicur situează în centrul filozofiei sale problema sensului vieții omenești, a moralei. Totuși gîndirea sa se deosebește de toate filozofiile anterioare prin aceea că legitățile cosmosului sînt total indiferente față de năzuințele umane, nu au un caracter teleologic, că omul poate și trebuie să rezolve problemele vieții sale doar în această lume a existenței sale fizice. Moartea, atitudinea față de ea, devine abia astfel o problemă pur morală, exclusiv omenească. Nici o alcătuire a cosmosului nu poate da în această privință vreo indicație

[5] W. Jäger, *Aristoteles*, Berlin, 1955, p. 366.

și cu atît mai puțin vreun impuls ajutător prin promisiunea unei recompense sau pedepse. „Ar fi cu neputință — spune Epicur — să alungăm teama cu privire la lucrurile de cea mai mare importanță, dacă omul n-ar cunoaște natura întregului univers, ci ar trăi în frica a ceea ce ne spun miturile. De aceea, fără studiul naturii nu există o desfătare a plăcerilor curate" [6]. În același sens se pronunță asupra vieții și morții : „De aceea, moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atît cît existăm, nici moartea nu există, iar cînd vine ea noi nu mai existăm" [7]. Această concepție despre lume îl determină pe Lucrețiu să-l prețuiască pe Epicur ca pe cel ce i-a eliberat pe oameni de frică, o consecință necesară a credinței în zei. Desigur, filozofia epicureică nu a putut avea o influență generală și de durată. Chiar idealul înțeleptului, către care este orientată și această etică, îi limitează acțiunea la o elită spiritual-morală, iar morala stoică, înrudită prin multe amănunte cu cea epicureică, se sprijină totuși pe o ontologie care este mult mai aproape de „nevoia de mîntuire" a antichității tîrzii decît ontologia radicalmente pămînteană a lui Epicur. Astfel, imaginea despre lume a acestei perioade este gata — chiar în perioada în care domina mistica neoplatonismului — să preia elemente din filozofia lui Aristotel și din cea stoică, desigur mai ales după o temeinică reinterpretare, în timp ce epicureismul rămîne total izolat, fiind defăimat ca hedonism vulgar. Aceasta este întotdeauna soarta unei ontologii radicalmente pămîntene în perioadele de dominație a unei pasionate nevoi religioase.

Nașterea creștinismului are loc în acest mediu al culturii antice în destrămare, unde și filozofia are ca prim motiv satisfacerea magic-mistică a nevoii de mîntuire, unde apar în proporție de masă secte pentru nemijlocita împlinire a unor astfel de dorințe de salvare a sufletului individual. Nu este aici locul să cercetăm de ce creștinismul a putut ieși învingător din înfruntarea sectelor religioase, transformîndu-se într-o religie universală, nici să studiem mutațiile interioare pe care le-a cunoscut pas cu pas pe acest drum și să le punem în lumină cauzele. Chiar și în această prezentare extrem de sumară trebuie să ne

---

[6] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Editura Academiei, București, 1963, p. 503.

[7] *Ibidem*, p. 498.

referim la un moment ontologic hotărîtor : la aşteptarea celei de-a doua veniri a lui Hristos şi concepţia strîns legată de aceasta a apropiatului sfîrşit al lumii, pe care-l va trăi fiecare. Căci astfel nevoia religioasă a vremii dă naştere unei ontologii pregnant religioase, care respinge cu temerară radicalitate imaginea lumii răspîndită în acea perioadă, imagine încă foarte problematică din punct de vedere ştiinţific, şi instituie ca unică realitate obiectivarea năzuinţei religioase generate de imposibilitatea găsirii unui sens pămîntesc al vieţii individului, nu numai la iudeii impilaţi, ci în întregul imperiu, în special la cei săraci. Este o sfidare la adresa tuturor concepţiilor existente despre lume şi despre poziţia omului în cadrul ei. Iisus a luptat doar împotriva preoţilor iudei ; Pavel, însă, care face creştinismul să depăşească graniţele înguste ale unei secte iudaice, considera revelaţia, al cărei vestitor era, drept „o rătăcire pentru păgîni", care tocmai ca rătăcire deţine garanţia singurei realităţi adevărate în revelaţia mîntuitorului, a celei de a doua veniri, a răstignirii şi învierii sale şi tocmai ca rătăcire este chemată să constituie fundamentul unei adevărate ontologii religioase. Punctul ei cel mai înalt care o încoronează îl constituie iminenta a doua venire a lui Hristos : judecata de apoi, sfîrşitul realităţii de pînă acum.

Parusia * nu s-a realizat. Este foarte interesant pentru structura internă a ontologiei religioase că prăbuşirea celei mai înalte şi mai importante revelaţii nu a distrus credinţa creştină. (Chiar în cadrul teologiei de mai tîrziu, Franz Overbeck se numără printre puţinii care au văzut în aceasta sfîrşitul creştinismului). În ciuda unor persecuţii tot mai aprige se conturează o adaptare crescîndă la imperiu, ca şi la cultura lui spirituală. Tertullian este unul dintre puţinii la care răzbate din cînd în cînd o provocare la adresa lui Pavel ; cele mai importante încercări de restabilire a începuturilor eşuează mereu ca erezii (chiar la Tertullian însuşi). Origides, Clement din Alexandria ş.a. introduc tot mai multe elemente neoplatoniciene şi stoice în imaginea creştină despre lume, pînă cînd, în cele din urmă, sub Constantin creştinismul devine o componentă organică a imperiului roman, principalul suport ideologic al acestuia.

---

* Termen religios de origine greacă ce desemnează reîntoarcerea glorioasă a lui Hristos în calitate de judecător. *(Nota trad.)*

Desigur, nu trebuie să uităm că, cu toate modificările fundamentale ale imaginii originare despre lume a creştinismului, structura ei dualistă este menţinută : o concepţie fundamentată teleologic despre lumea oamenilor, în care se împlineşte destinul lor, unde comportarea lor le determină mîntuirea şi despre cuprinzătoarea lume de dincolo, cosmică a lui Dumnezeu, şi mai pronunţat teleologică, a cărei existenţă constituie garanţia ontologică ultimă a incontestabilităţii puterii lui Dumnezeu în realitatea pămîntească. Prin urmare, cosmosul este fundamentul ontologic şi obiectul vizibil al puterii lui Dumnezeu. Indiferent de modul în care teologia şi filozofia supusă ei au interpretat punctele principale şi detaliile unei astfel de imagini a lumii — iar de la Augustin pînă la Toma din Aquino au existat numeroase teorii deviante —, religia şi biserica au putut menţine nemodificată timp de multe secole această bază ontologică ; de asemenea, nici numeroasele dificultăţi ontologice provocate de infirmarea parusiei ca perspectivă reală şi nici adaptarea, strîns legată de aceasta, a moralei creştine la stările de lucruri sociale şi politice existente în opoziţie cu radicalismul etic al lui Isus nu au dus la modificarea acelei baze ontologice. Întrucît pentru viaţa oamenilor este decisivă cerinţa zilei, adică a societăţii în care ei trebuie să acţioneze, dacă facem abstracţie de cerinţele pe care le impune o perspectivă a viitorului ce trece drept inevitabilă (aceasta a fost la început parusia), problemele existenţiale ale imperiului roman în faza sa tîrzie, apoi cele ale societăţii feudale pe diferitele ei trepte au dat conţinut concret acelui scop final către care trebuia orientată construcţia ontologiei obiective a sferelor superioare. Toate elementele din revelaţia originară care contraziceau aceste cerinţe şi „suprastructura" ontologică corespunzătoare lor au trebuit să conducă la erezie (atunci cînd au ridicat pretenţii religioase) şi au fost distruse în această calitate, dacă nu s-a reuşit adaptarea lor, cu corespunzătoarele „atenuări", la nevoile dominante, aşa cum s-a întîmplat cu mişcarea reformistă a lui Francisc din Assisi.

Această dezvoltare are drept consecinţă necesară faptul că ontologia originară care respingea categoric imaginea cotidiană a lumii precum şi pe cea ştiinţifică pierde tot mai mult din relevanţă pentru actualitate, chiar dacă nu este niciodată negată în mod declarat şi este considerată în continuare sfîntă în calitate de fundal decorativ. De aceea, în interiorul bisericii se nasc mereu parusii de substituţie :

Joachim de Fiores în imperiul al treilea, la Dante, precumpănitor politic-pămîntească etc. Însă în cazul tuturor acestor modificări cele mai importante principii ale ontologiei religioase rămîn nezdruncinate : caracterul teleologic al cosmosului şi al dezvoltării istorice, construcţia antropocentrică (şi implicit necesarmente geocentrică) a cosmosului, condus de atotputernicia, teleologic exercitată, a lui Dumnezeu, transformă viaţa pămîntească a omului într-un centru susţinut transcendent al universului. Indiferent de schimbările suferite de această ontologie datorită modificării mediului social, care concretizează nevoile religioase, atîta timp cît biserica reuşeşte să impună această adaptare reciprocă a ontologiei şi a moralei sociale garantată religios, puterea ei spirituală a rămas neclintită. Descoperirile ştiinţifice din perioada de înflorire şi a crizei incipiente precum şi ideile filozofice care le-au însoţit au putut fi incluse mai dificil sau mai puţin dificil în sistemul ontologic dominant ; în cazurile extreme, teoria adevărului dublu a constituit un fel de refugiu intelectual pentru ştiinţă.

Abia descoperirile lui Copernic, Kepler şi Galilei i-au creat ontologiei o situaţie cu totul nouă. Într-adevăr, negarea ştiinţifică a sistemului geocentric a putut fi deocamdată, împreună cu toate consecinţele, condamnată ca erezie, însă valabilitatea ei ştiinţifică, efectul ei asupra praxisului social nu au putut fi frînate cu astfel de mijloace. Cu siguranţă, nu este întîmplător că această însuşire atît de importantă din punct de vedere ontologic a unei descoperiri ştiinţifice coincide temporal-istoric cu imposibilitatea de a-i înăbuşi consecinţele indiferent de mijloacele la care s-ar apela. Oricum, conflictul care a izbucnit în cazul lui Galilei a marcat o cotitură în destinul ontologiei religioase. În timp ce în trecut teoria adevărului dublu a servit drept sprijin pentru dezvoltarea ştiinţei în umbra ontologiei religioase, care părea de neclintit, acum biserica, ideologia religioasă oficială sînt acelea care recurg la teoria adevărului dublu pentru a salva cel puţin vremelnic elementele din ontologia religioasă la care nu puteau renunţa. Această cotitură este asociată în mod general cu numele cardinalului Bellarmin. (Desigur au existat şi alţi reprezentanţi ai acestui punct de vedere). Problema a tot fost reluată în istoria ştiinţei. În drama lui Brecht „Galilei", cardinalul Bellarmin exprimă clar şi cinic noua viziune asupra adevărului dublu : „Să mergem în pas cu vremea. Dacă aceste hărţi cereşti care se întemeiază pe o

nouă ipoteză le ușurează corăbierilor noștri navigația, atunci n-au decît să le folosească. Noi sîntem numai împotriva acelor teorii care contrazic Scriptura" [8]. Din punctul de vedere al probității în recunoașterea realității, adevărul dublu are întotdeauna aspectul unei atitudini cinice. Acest caracter devine și mai pronunțat atunci cînd nu este vorba de a crea un mic spațiu de mișcare pentru o cunoștință reprimată, ci de a menține cu ajutorul adevărului dublu valabilitatea unei ontologii care din punct de vedere oficial rămîne neatinsă. Acest cinism exprimă însă foarte adecvat faptul că în mod instinctiv biserica a sesizat cu exactitate noua situație : pentru viitoarea clasă dominantă, pentru burghezie dezvoltarea nestingherită a științelor și în special a științelor naturii era o chestiune de viață și de moarte. Ea nu s-ar fi împăcat cu o hotărîre a bisericii care ar fi împiedicat utilizarea noilor cunoștințe pentru o mai bună stăpînire a forțelor naturii. De aceea, atitudinea față de obiectivitatea reală, față de problema dacă adevărurile științelor naturii oglindesc într-adevăr realitatea obiectivă sau fac posibilă doar manipularea ei practică a dominat filozofia burgheză începînd cu epoca lui Bellarmin și pînă astăzi și determină poziția ei în toate problemele ontologice.

Desigur, compromisul lui Bellarmin nu a putut frîna total efectul filozofic al rupturii cu poziția cosmică, ontologică, privilegiată a Pămîntului. Faptul că în acea epocă exista o biserică foarte puternică, care-i determina pe oamenii de știință și filozofi să vorbească o limbă esopică atunci cînd abordau astfel de probleme, nu modifică cu nimic linia istorică. Aceasta constă din afirmarea irezistibilă a unei ontologii noi, fundată pe științele naturii. Modul în care ea acționează asupra creștinilor credincioși devine extrem de clar în filozofia lui Pascal. Sentimentul lor fundamental de abandonare cosmică a omului, necesitatea de a nu mai deriva toate categoriile vieții umane interioare a creștinului dintr-o imagine a unei protecții cosmice, ci doar dintr-o logică nouă a independenței umane, dintr-o logică a inimii, cum spune Pascal, demonstrează cît de adînc pătrunsese în gîndire noua ontologie. În filozofia burgheză se conturează tot mai pronunțat o polarizare. Pe de o parte, se nasc direcții care de la Hobbes la Helvetius, de la Spinoza la Diderot tind să-și asume întreaga moște-

[8] B. Brecht, *Teatru*, E.S.P.L.A., 1958, p. 187.

nire a Renașterii și s-o dezvolte în continuare precum și să ducă pînă la sfîrșit în mod consecvent noua ontologie, mereu mai consolidată prin noi cuceriri ale științei. Pe de altă parte apar, chiar sub presiunea marilor evenimente ale lumii, gînditori importanți și influenți care vor să dea o fundamentare gnoseologică cinismului caracteristic politicii bisericești inaugurat de Bellarmin. Este suficient să-i amintim — în pofida diferențelor dintre ei chiar în problemele de principiu — pe Berkeley și Kant. Punctul comun al eforturilor lor consta în a demonstra că nu putem acorda nici o importanță ontologică cunoștințelor noastre despre lumea materială. Din perspectiva care ne interesează este indiferent, în fond, dacă aceste tendințe gnoseologice vizează să redea religiei, așa cum este, drepturile ei vechi de a determina ontologia (Berkeley sub influența compromisului de clasă în „glorioasa revoluție") sau dacă, deja sub influența iluminismului și a revoluției franceze, își propun ca obiectiv doar o „religie în limitele rațiunii pure". În ambele cazuri, obiectivitatea practic imanentă a funcționării cunoașterii naturii proprie științelor particulare este recunoscută gnoseologic, în timp ce se respinge — tot gnoseologic — orice „ontologizare" a rezultatelor lor, orice recunoaștere a existenței obiectelor în sine, independent de conștiința cunoscătoare ; din nou, din punctul de vedere al problemei noastre este indiferent dacă este vorba despre o conștiință real umană sau despre o „conștiință în general".

Filozofia secolului al XIX-lea este dominată de această concepție. Scurtul elan de înnoire al materialismului filozofic în lumea burgheză, datorat în special influenței descoperirilor deschizătoare de drum ale darvinismului, care relativ la apariția omului trimiteau la o nouă ontologie, asemeni heliocentrismului la vremea lui, are un caracter episodic în special pentru că filozofia burgheză nu mai poate avea universalitatea și elanul unui Hobbes sau Diderot (marxismul va fi tratat într-un capitol special). Tendințele dominante ale filozofiei burgheze rămîn credincioase compromisului lui Bellarmin, chiar îl adîncesc în direcția unei gnoseologii pure, orientată hotărît împotriva ontologiei. Să ne gîndim la modul tot mai hotărît în care neokantienii au îndepărtat din gnoseologie lucrul în sine kantian, căci nu mai trebuia recunoscută nici măcar o realitate ontologică principial incognoscibilă.

Tot astfel a pălit conținutul ontologic în realitatea religioasă care trebuia salvată. Schleiermacher este acela care a dat prima formă hotărîtă acestei tendințe, formă care și-a exercitat dominația timp de un secol. Nu ne interesează aici faptul că mai tîrziu el a turnat multă apă teologică în arzătorul vin termidorian al „Cuvîntărilor asupra Religiei" ; căci nu trebuie să uităm că autorul lor a scris și „Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde". În acest prim manifest teologic al noii direcții, religia se transformă într-un sentiment pur subiectiv, în simpla dependență a omului de forțe cosmice care au devenit anonime și care pot fi percepute și configurate subiectiv în mod arbitrar. Schleiermacher neagă în mod pasionat faptul că învățăturile unei adevărate religii ar putea contrazice vreo fizică sau psihologie. Miracolul nu este nimic altceva decît obiectivarea unei mirări în fața unui fenomen al vieții. Cu cît ești mai religios, cu atît vei vedea pretutindeni mai multe miracole. De asemenea, revelația dobîndește o formă pur subiectivă care poate include în sine orice viziune originară sau nouă asupra universului. Astfel, diversitatea religiilor este concepută, tocmai din punctul de vedere al acestei religiozități noi, purificate, ca fiind ceva necesar și inevitabil ; chiar mai mult, nimic nu poate împiedica pe cineva să-și creeze o religie conformă naturii și simțirii sale [9]. Această distrugere totală a oricărei ontologii obligatorii în mod dogmatic în domeniul religiei constituie — considerînd-o obiectiv istoric — nu numai suprimarea principială a oricărei contradicții posibile dintre religie și știință, ci în același timp suprimarea religiei ca o construcție în mod obiectiv obligatorie.

De acest fapt și-a dat seama Hegel, încă la începuturile perioadei sale din Jena, respingînd dealtfel ironic „Cuvîntările asupra religiei", probabil înainte de a-l cunoaște pe autor. El vedea în apropierea reciprocă a religiilor — care în zilele noastre a devenit, ca mișcare ecumenică, o problemă centrală a lumii religioase — o astfel de tendință. „Un partid există atunci cînd se divide interior. Astfel protestantismul, ale cărui diferențe trebuie să dispară în încercări de unire, dă o dovadă că el nu mai există. Căci în divizare se constituie ca realitate diferența interioară. Căci în momentul nașterii protestantismului

[9] Schleiermacher, *Über die Religion*, Ausgewählte Werke, Leipzig, 1911, IV, p. 280—281, 355, 360.

dispăruseră toate schismele catolicismului" [10]. Nu putem cerceta aici căile acestei dezvoltări în secolul al XIX-lea. Cert este că opera tîrzie a lui Schleiermacher, cînd el este mult mai ponderat, mult mai teologal, i-a influențat pe Harnack și Troeltsch. Dimpotrivă, filozofia a îmbrățișat cu entuziasm radicalismul său inițial din perioada sfîrșitului de secol, care a coincis cu o reactivare generală a ideilor romantice. În anumite pasaje din opera lui Simmel este evidentă continuarea directă a „Cuvîntărilor" : „Relația copilului plin de pietate cu părinții săi, a patriotului entuziast cu țara sa, sau a cosmopolitului însuflețit de aceleași sentimente cu umanitatea ; relația muncitorului cu clasa sa în plină afirmare sau a feudalului mîndru de noblețea sa cu casta sa ; relația supusului cu stăpînul său, sub a cărui influență se află, sau a bravului soldat cu trupa sa — toate aceste raporturi cu un conținut foarte diferit, pot totuși să aibă, considerate prin prisma aspectului psihic, un ton comun pe care-l putem numi religios" [11]. Nu putem aici decît să amintim concepția despre religie a lui Kirkegaard, concepție desprinsă de tradiția ontologică și care a avut consecințele cele mai importante pentru viitor : efectul ei internațional nemijlocit a fost neînsemnat pentru contemporani, ca urmare aprecierea ei atentă a devenit de abia pentru secolul nostru o problemă importantă.

Am subliniat deja tendința dominantă în filozofia „profană" : supremația necontestată a teoriei cunoașterii, îndepărtarea tot mai hotărîtă și mai rafinată a oricărei probleme ontologice din domeniul filozofiei. Atitudinea neokantienilor față de lucrul în sine, pe care am amintit-o mai înainte, se întîlnește la sfîrșitul secolului cu ascensiunea puternică a unui pozitivism de tip nou. Este vorba aici de o mișcare internațională. Oricît de evidentă ar fi fost influența neokantianismului și în filozofia din afara Germaniei, răspîndirea ei a fost cu mult depășită de pozitivism. Aici ne interesează mai ales faptul că diferitele direcții ale acestei tendințe (empiriocriticism, pragmatism etc.) înlătură tot mai hotărît valoarea obiectivă de adevăr a cunoașterii, care la neokantieni ocupa încă un loc central, deși nici la ei ea nu se referă la realitatea existentă în sine, și încearcă să înlocuiască adevărul prin obiective nemijlocit practice. Înlocuirea cunoașterii realității prin-

---

10 Rosenkranz, *Hegel*, Berlin, 1844, p. 537—638.

11 G. Simmel, *Religion*, Frankfurt/Main, 1906, p. 28—29

tr-o manipulare a obiectelor indispensabile în practica nemijlocită nu este proprie neokantianismului, deşi gîndirea anumitor neokantieni — să ne gîndim doar la Vaihinger — se orientează spontan în această direcţie. Tot atît de evidente sînt convergenţele dintre Bergson, care tinde spre o nouă metafizică, şi pragmatism, dintre teoria cunoaşterii a lui Nietzsche şi pozitivismul contemporan. Prin urmare se poate vorbi, indiferent de diferitele nuanţe ce declanşează adesea controverse aprinse, fără frica simplificărilor, de o tendinţă generală a epocii, orientată în ultimă instanţă spre eliminarea definitivă a tuturor criteriilor obiective ale adevărului şi spre înlocuirea lor prin procedee care fac posibilă o manipulare nestingherită, care funcţionează bine, a stărilor de lucruri importante din punct de vedere practic. Desigur se manifestă neîncetat şi tendinţe opuse : i-am amintit deja pe Nietzsche şi Bergson, care pretind că întemeiază o nouă metafizică.

Tocmai în aceste cazuri devine clar cît de intim sînt legate aparentele extreme ale filozofiei contemporane. Nietzsche şi Bergson au vrut şi au crezut că pot întemeia o nouă metafizică indicînd în cadrul relativismului modern „faptele ultime" ale realităţii şi ajungînd astfel la o nouă ontologie (termenul le este străin, însă intenţia lor era orientată în această direcţie). Însă din punct de vedere obiectiv ea rămîne circumscrisă în cadrul pozitivismului gnoseologic şi este, obiectiv, nimic altceva decît o exprimare patetică a polului opus, dar interior, pozitivismului : problematica subiectivităţii transformate de manipularea pozitivistă în ceva abstract şi lipsit de refugiu, subiectivitate care nu este capabilă să găsească în realitate nici o posibilitate de autoexprimare, deşi ea — tocmai în caracterul ei de opozant — este indisolubil legată de lumea manipulată.

Prin aceasta este pusă în lumină şi conexiunea pozitivismului cu lumea religioasă contemporană : religiozitatea modernă găseşte în pozitivism filozofia care poate corela concepţia ei despre Dumnezeu şi lume cu gîndirea ştiinţifică cea mai avansată. Această legătură transpare nu numai acolo unde Duhem consideră că optica lui Bellarmin este mai corectă din punct de vedere ştiinţific decît cea a lui Galilei, nu numai în convenţionalismul radical al lui Poincaré, nu numai în faptul că din pragmatismul lui James s-a născut o teorie a religiei moderne, ci şi în aceea

că, atunci cînd o parte a marxiştilor ruşi au arătat interes pentru pozitivismul lui Avenarius şi Mach, un gînditor atît de inteligent ca Lunacearski a devenit imediat un „căutător al lui Dumnezeu".

Odată cu criza mondială care precede izbucnirea războiului din 1914 toate aceste probleme se manifestă pe o treaptă superioară ; ele nu mai sînt forme de expresie a unor poziţii ideologice opuse, care rămîneau adesea în stare latentă, ci manifestări deschise ale unei durabile situaţii mondiale de criză.

Capitolul I

NEOPOZITIVISMUL ŞI EXISTENŢIALISMUL

„Aşa cum există o extensiune vidă,
tot astfel există şi o profunzime vidă".

Hegel, *Fenomenologia*

1. Neopozitivismul

Desigur, aici nu poate fi vorba să încercăm să prezentăm fie şi foarte sumar această criză cu aspecte atît de multiple. Înseşi temeiurile ei sociale apar ca extrem de divergente şi chiar dacă în spatele acestei eterogeneităţi de suprafaţă poate fi descoperit un izvor unic, prin aceasta nu sînt suprimate specificul şi autonomia diferitelor sfere (desigur, autonomia este relativă, dar este extrem de importantă în chiar această relativitate). De aceea, în acest context putem enumera doar componentele externe şi interne ale acestei crize, care în esenţa ei filozofică este în ultimă instanţă contradictorie în unitatea ei, fără ca în consideraţiile de detaliu să putem analiza care dintre componente pare a avea caracterul de moment preponderent. Firește, cele două războaie mondiale, revoluţia rusă din 1917, fascismul, dezvoltarea stalinistă a socialismului în Uniunea Sovietică, războiul rece şi perioada spaimei atomice se află pe primul plan în perioada dată. Ne-am face vinovaţi de o unilateralitate nepermisă dacă nu am acorda atenţia cuvenită faptului că în acest interval economia capitalistă a cunoscut importante schimbări, datorate, pe de o parte, unei importante creşteri calitative în stăpînirea naturii şi, strîns legat de aceasta, unei nebănuite

sporiri a productivității muncii, iar pe de altă parte, ca urmare a unor noi forme de organizare care sînt menite nu numai să perfecționeze producția, ci și să reglementeze consumul în mod capitalist. Cu alte cuvinte nu trebuie să uităm că completa capitalizare a industriei bunurilor de consum (și a așa-numitelor servicii) este rezultatul ultimului sfert de secol. De aici rezultă necesitatea economică a manipulării tot mai rafinate a pieței, necesitate pe care nu a cunoscut-o nici epoca comerțului liber și nici cea a începuturilor capitalismului monopolist. Paralel cu aceasta — în fascism și în lupta împotriva lui — apar noi metode de manipulare a vieții politice și sociale, care pătrund adînc în viața individului și care — într-o fructuoasă interacțiune cu manipularea economică amintită — își subordonează domenii tot mai largi ale vieții. (Înstrăinarea, ca fenomen social, este într-adevăr un fenomen mult mai vechi ; ca urmare a situației descrise, acum ea a pătruns însă în cercuri largi și a devenit o problemă de actualitate cu largă răspîndire). Sociologia occidentală modernă se dezvoltă tot mai energic în direcția unei teorii generale a manipulării maselor care este socialmente conștientă. Karl Mannheim a încercat încă înainte de anii '30 să elaboreze o metodă științifică pentru aceste scopuri ; este semnificativ că el consideră pragmatismul, behaviorismul și psihologia abisală ca elemente de construcție pentru această știință. Trebuie să remarcăm că Mannheim, care vrea să facă din ea o forță de opoziție a lumii democratice față de fascism, atrage atenția asupra unor trăsături metodologice ale behaviorismului care sînt înrudite cu practica fascistă [1]. Pe bună dreptate el respinge simpla lor identificare ; prin aceasta el indică însă continuitatea economico-socială a anumitor probleme principale ale vieții sociale, în special caracterul general al manipulării ca „telos" al metodologiei științifice. Între timp manipularea a depășit de mult stadiul experimentelor și postulatelor, dominînd întreaga viață contemporană, începînd cu practica economică și politică și terminînd cu știința.

Așa cum reiese de aici, știința contemporană nu mai este doar un obiect al dezvoltării sociale irezistibile spre manipulare generală, ci ia parte în mod activ la modelarea ei și la impunerea ei în toate domeniile. Ar fi eronat să limi-

[1] K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935, p. 102.

tăm acest rol activ doar la sociologie şi economie : în teoria şi practica politică această mutaţie se manifestă în modul cel mai pregnant. Căci în timp ce pe la mijlocul secolului trecut, în special în perioada liberalismului, se răspîndeşte un scepticism, ba chiar un pesimism adînc ca urmare a „masificării" (Vermassung) vieţii politice şi sociale (Tocqueville, J. Stuart Mill etc.), în ultimele lui decenii se naşte convingerea că masele pot fi manipulate în mod nelimitat. Afirmaţiile lui Mannheim arată că şi tendinţe filozofice influente (pragmatismul, behaviorismul) joacă în acest proces un rol important, ba chiar conducător. Din punct de vedere filozofic nu găsim nimic surprinzător în aceasta. Concepţia cardinalului Bellarmin care, aşa cum am văzut, domină de multă vreme cele mai influente direcţii ale filozofiei burgheze conţine în mod implicit principiul manipulării. Dacă ştiinţa nu este orientată spre o cunoaştere cît mai adecvată a realităţii aşa cum este în sine, dacă nu tinde să folosească metodele ei tot mai perfecţionate pentru a descoperi noi adevăruri care în mod necesar sînt fundamentate şi din punct de vedere ontologic, să adîncească cunoştinţele ontologice şi să le sporească numărul, atunci ea îşi reduce activitatea doar la sprijinirea practicii înţeleasă în sens nemijlocit. Dacă ea nu poate sau nu vrea în mod deliberat să se ridice deasupra acestui nivel, atunci ea îşi transformă activitatea într-o manipulare a faptelor care-i interesează pe oameni în mod practic. Şi tocmai acest lucru i-l cerea cardinalul Bellarmin pentru a salva ontologia teologică.

Încă pozitivismul sfîrşitului de secol merge mult mai departe pe acest drum decît direcţiile anterioare. De exemplu, încă teoria cunoaşterii a lui Avenarius eliminase complet realitatea în sine, iar marile răsturnări din ştiinţa naturii, aflate încă la început, păreau a oferi o bază pentru eliminarea dintr-o metodologie şi gnoseologie pozitivist-ştiinţifică a unor categorii ontologice esenţiale ale naturii, cum ar fi în special cea de materie. Deşi cunoscuta polemică a lui Lenin împotriva acestei concepţii este în esenţa ei fundamentată gnoseologic, totuşi, întrucît orice teorie marxistă a cunoaşterii are, datorită teoriei reflectării, un fundament ontologic, el a trebuit să insiste asupra deosebirii care există din punct de vedere filozofic între conceptul ontologic de materie şi tratarea concret-ştiinţifică a modurilor ei de manifestare perceptibile, pen-

tru a arăta că concluziile directe trase pe baza unor descoperiri oricît de importante din acest domeniu şi care vizează direct materia în sens filozofic au un caracter nepermis[2]. Această dezvoltare nu este deloc întîmplătoare. Dacă ontologia este contestată principial sau dacă este considerată irelevantă pentru ştiinţele exacte, atunci această atitudine are în mod necesar ca urmare faptul că realitatea existentă în sine, forma ei de reflectare în ştiinţa dominantă la un moment dat, ipotezele deduse de aici, care practic sînt aplicabile cel puţin la anumite grupe de fenomene, sînt omogenizate într-una şi aceeaşi obiectivitate. (Cercetătorii care instinctiv au refuzat o astfel de omogenizare au fost denumiţi ironic : „realişti naivi").

Această concepţie domină prima perioadă a pozitivismului. Noile descoperiri revoluţionare din fizică (Planck, Lorentz, Einstein ş.a.) au accentuat şi mai mult aceste tendinţe. Matematizarea tot mai cuprinzătoare a fizicii a însemnat un pas mai departe în această direcţie. Considerată în sine, matematizarea constituie un progres uriaş al metodicii ştiinţifice, dar în cadrul atitudinii pozitiviste ea contribuie de asemenea la relaxarea şi mai pronunţată a relaţiilor fizicii cu realitatea existentă în sine. Şi acest fapt a fost clar văzut de Lenin la începutul acestei dezvoltări. El se referă la dezvoltările semipozitivistului francez Abel Rey, care scrie următoarele despre această situaţie : „...Ficţiunile abstracte ale matematicii au creat un fel de ecran între realitatea fizică şi modul în care matematicienii concep ştiinţa despre această realitate... Criza fizicii constă în faptul că fizica a fost cucerită de spiritul matematicii... Fizica teoretică a devenit fizică matematică... A început atunci perioada fizicii formale, adică a fizicii matematice care a devenit pur matematică, a fizicii matematice, considerată ca o ramură a matematicii, nu a fizicii"[3]. Vom vedea imediat modul în care această metodă cîştigă teren, ajungînd să constituie nucleul pozitivismului pe deplin dezvoltat, al neopozitivismului contemporan, realizînd cerinţa lui Bellarmin faţă de ştiinţă la nivelul cel mai înalt atins pînă acum. Nicolai Hartmann, unul dintre filozofii epocii noastre care a avut un sentiment extrem de viu pentru problemele ontologice şi care totodată a deţinut cunoştinţe de specialitate efective în diferitele do-

[2] V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 135—142.

[3] *Ibid.*, p. 300—301.

menii ale științelor naturii, filozof de ale cărui teorii ontologice ne vom ocupa pe larg în copitolul următor, pune această problemă în considerațiile introductive la ontologia sa într-o formă mult mai exact nuanțată decît Rey. llartmann scrie : „Exactitatea științelor pozitive își are rădăcinile în matematică. Însă aceasta ca atare nu constituie raporturile cosmice. Orice cantitate este cantitate «a ceva». Deci, orice determinație matematică presupune substrate ale cantității. Acestea ca atare, fie că este vorba de densitate, presiune, travaliu, greutate sau lungime spațială, rămîn identice în diversitatea cantitativă și ele trebuie să fie cunoscute din altă perspectivă dacă vrem să înțelegem ce spun formulele matematice în care știința exprimă raporturile ei particulare. În spatele lor înseși se află o serie de momente categoriale fundamentale care au în mod evident un caracter de substrat și se refuză oricăror exprimări cantitative întrucît ele constituie premisele raporturilor cantitative reale" [4]. Se înțelege de la sine că situația expusă atît de clar de Hartmann nu poate rămîne necunoscută pentru nici un fizician inteligent. Importantă este atitudinea teoretică pe care el o ia față de această situație. Una din posibilități este de a cerceta care proprietăți constitutive sînt exprimate matematic și la ce se referă ele în mod concret. Atunci fizicianul va fi capabil să sesizeze și să pună în evidență, în cadrul omogenității necesare metodologic a reflectării matematice, acele deosebiri de obiectualitate calitativă care sînt într-adevăr prezente în realitatea în sine. Doar astfel reflectarea matematică devine un mijloc adecvat al unei reproduceri mentale cît mai fidele cu putință a realității : ea permite o sesizare, altfel irealizabilă, a naturii și relațiilor statistice și dinamice ale obiectelor și proceselor, tipurile de obiectualitate și relații necantitative putînd de asemenea să fie reflectate corect cu ajutorul unei matematici utilizate critic. Aceasta nu înseamnă că fenomenele fizice sînt interpretate pur matematic, ci că sînt interpretate fizic cu ajutorul matematicii. Planck, care, aparținînd vechiului tip de mari fizicieni, se numără printre „realiștii naivi", oferă un frumos exemplu al acestei metode ; el spune despre apariția cuantei elementare de acțiune : „Această constantă este aceea care, ca un mesager misterios din lumea reală, apare mereu cu ocazia celor mai diferite

[4] N. Hartmann, *Ontologie*, p. 7.

măsurători și care pretinde tot mai încăpățînat un loc propriu" [5].

Cealaltă posibilitate spirituală este absolutizarea într-o manieră oarecare a mediului omogen al matematicii, văzînd în el singura cale pentru descifrarea fenomenelor. Acest lucru l-a făcut neopozitivismul. Cu ajutorul acestei metode el a reușit să atingă treapta cea mai înaltă a realizării programului lui Bellarmin : „limbajul" matematicii nu este doar mijlocul ajutător cel mai precis, mijlocirea cea mai importantă pentru interpretarea fizică a realității fizice (adică a realității fizice, așa cum există în sine), ci expresia „semantică" ultimă, pur mentală a unui fenomen important pentru om, cu ajutorul căreia el poate fi practic manipulat fără restricții. Problematizări care să depășească această sferă și să se orienteze spre o realitate existentă în sine nu au, din punct de vedere științific, nici o semnificație pentru această teorie. Știința se raportează la aceste probleme — cele ontologice — pe deplin neutral. Ea utilizează expresia corectă semantic a fenomenelor studiate experimental, fără să țină seama de concepția „tradițională" despre caracterul lor ontologic. Formularea „cea mai elegantă", cea mai simplă din punct de vedere matematic și, ca ipoteză, „cea mai probabilă" exprimă tot ceea ce este necesar științei pentru stăpînirea (manipularea) faptelor pe respectiva treaptă de dezvoltare. O generalizare a acestor concepte pentru a oferi o „imagine a lumii" cade cu totul în afara preocupărilor științei.

Că astfel i s-a oferit religiei, începînd cu criza Renașterii, un spațiu extrem de larg pentru a interpreta lumea în mod nestingherit a reieșit clar încă din dezvoltările de pînă acum. Faptul că totuși nici astăzi nu se tinde spre o restabilire completă a imaginii religioase a lumii de dinainte de Copernic se explică nu prin noua metodă și prin rezultatele gnoseologice obținute cu ajutorul ei de neopozitivism, ci prin dezvoltarea nevoii religioase înseși care, datorită logicii interne a lucrurilor, nu mai aspiră spre o astfel de *restitutio in integrum.* Prăbușirea vechii imagini geocentrice a lumii este irecuperabilă ; nici nevoia religioasă nu mai emite o pretenție directă în acest sens. Ea se mulțumește cu acordul spiritual-științific asupra faptului că între știința modernă a naturii (spre deosebire

[5] M. Planck, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Leipzig, 1944, p. 188.

de cea a secolelor XVIII—XIX) şi atitudinea religioasă faţă de lume nu mai există o opoziţie exclusivă. Tot ceea ce s-a afirmat asupra acestei probleme de la Democrit şi Epicur pînă la Darwin apare în lumina neopozitivismului ca depăşit şi irelevant din punct de vedere ştiinţific. Aşa cum vom vedea în cercetarea mai aprofundată a metodologiei ştiinţifice a neopozitivismului contemporan şi în cea a direcţiei de dezvoltare a nevoii religioase din zilele noastre, direcţiile generale au puncte de convergenţă: ambele tind — corespunzător domeniilor lor diferite — să depăşească pe căi diferite, dar care vizează acelaşi scop, contradicţiile moştenite din trecut. Astfel ambele au de realizat o sarcină socială comună.

Această legătură foarte importantă capătă o semnificaţie cu totul falsă dacă este înţeleasă ca o legătură directă sau intenţionată. Tocmai contrariul este valabil în acest caz. Neopozitivismul nu ţine seama direct de nici o nevoie religioasă, mai mult, se poate considera că tendinţa sa cea mai adîncă este de a ignora total ceea ce nu poate găsi o expresie adecvată în „limbajul" purificat semantic de el al ştiinţei. Dintr-o astfel de reglementare semantică a limbajului poate rezulta cel mult faptul că o serie de probleme de care s-a ocupat pînă acum filozofia sînt situate dincolo de domeniul acestei reglementări a limbajului; prin urmare, considerate dintr-un punct de vedere neopozitivist, ele nu se numără printre problemele ştiinţifice. Prin aceasta însă nu se pronunţă nimic împotriva sau în favoarea nevoilor religioase. Aşadar, atunci cînd reprezentanţii spirituali ai nevoii religioase apelează la anumite rezultate ale filozofiei neopozitiviste, aceasta nu înseamnă neapărat o conexare la intenţiile ei, ci doar o utilizare a rezultatelor ei.

Este vorba aici în primul rînd de a nega din principiu că din totalitatea ştiinţelor, din relaţiile lor reciproce, din completarea reciprocă a rezultatelor lor, din generalizarea filozofică a metodelor şi realizărilor ştiinţifice s-ar putea naşte o oglindire coerentă a realităţii existente în sine, o imagine a lumii. Deja cardinalul Ballarmin ceruse ştiinţelor naturii din vremea sa să exprime o astfel de negaţie. În acea epocă, renunţarea ştiinţelor la a aduna cel puţin pietre de construcţie pentru o imagine a lumii trebuia totuşi să servească la consolidarea ideii că imaginea cristic-biblică a lumii este de neclintit, indiscutabilă. Şi neopozitivismul renunţă la o imagine a lumii, dar nu cu intenţia

de a face loc altei imagini, ci negînd doar relaţia ştiinţelor cu realitatea în sine. Aşa cum se întîmplă adesea în istoria filozofiei, această atitudine nu este cu totul nouă. Încă nominalismul evului mediu a încercat să realizeze cu ajutorul teoriei adevărului dublu separarea clară a ontologiei biblic-religioase de dezvoltarea practică a ştiinţelor. Cu toată relativa asemănare a celor două poziţii, nu trebuie să trecem cu vederea diferenţele fundamentale, calitative dintre ele. În timpul nominalismului dominaţia ontologiei religioase era asigurată foarte bine nu numai sub aspectul puterii politice ; adevărul dublu îndeplinea funcţia socială de a crea, în interiorul acestui cadru social, un anumit spaţiu de mişcare pentru cercetarea ştiinţifică nestingherită, care pe atunci se afla la începuturile ei şi era metodologic nedezvoltată. Astăzi situaţia este inversă. Nu mai există o forţă care poate limita efectiv progresul ştiinţei. Abstract vorbind, ştiinţa şi filozofia sînt acelea care decid măsura în care îşi orientează ontologic rezultatele teoretice sau contestă ştiinţificitatea ontologiei. Dacă astăzi în filozofiile burgheze cele mai influente tendinţa antiontologică cîştigă tot mai mult teren, acest fapt indică o situaţie opusă strict nominalismului evului-mediu. Ştiinţa şi filozofia cea mai modernă limitează din proprie iniţiativă spaţiul mult mai restrîns al ontologiei religioase. Eliminînd orice problematică ontologică din domeniul ştiinţei şi al filozofiei ştiinţifice ele duc la renaşterea adevărului dublu — a celui ştiinţific şi a celui metafizic (aşa este desemnată de neopozitivism orice problemă ontologică) — şi dau religiei posibilitatea să umple acest spaţiu după dorinţă şi posibilitate. Logica internă a formării conceptelor în ştiinţă şi filozofie duce spontan la o gnoseologie nominalistă, care, desigur, nu împărtăşeşte decît principiile fundamentale ale celei medievale, în realizarea ei concretă deosebindu-se calitativ de aceasta.

Acest contrast puternic există doar la suprafaţă. În realitate nici religia şi nici ştiinţa şi filozofia nu sînt teritorii pe deplin autonome, al căror domeniu metodologic şi ale căror conţinuturi să fie determinate de dezvoltarea lor independentă. Toate trei au în acelaşi timp şi un caracter social, obiectivele lor şi modurile de realizare nu pot fi cu totul independente de comanda socială care în respectiva perioadă a activităţii lor are drept purtător năzuinţele clasei dominante ; influenţa mişcărilor de opoziţie importante asupra comenzii sociale are la bază forţe

sociale şi legităţi asemănătoare. Acestea constituie doar virfurile active care se nasc din acţiunile reciproce multiple ale complexului de forţe al relaţiilor social-umane (ale existenţei sociale). Mai ales specificul calitativ al înţelegerii de sine a omului este determinat în mod decisiv de ce fel de activităţi stimulează sau frînează, permite sau interzice societatea etc. Aceste condiţii existenţiale extrem de complicate determină pentru fiecare om (în interiorul clasei, naţiunii sale etc.) spaţiul de mişcare concret al posibilităţii sale de reacţie şi acţiune. Dinamica internă a religiei, ştiinţei şi filozofiei nu constituie în cadrul acestei interacţiuni un mediu care se supune pasiv. Trecutul, metode şi nevoi tradiţionale, probleme de o actualitate acută prin satisfacerea lor etc. modifică considerabil impunerea simplă, directă a comenzii sociale. Totuşi aceasta este, pentru a vorbi în termenii lui Marx, momentul predominant. Dubla necesitate în dezvoltarea burgheziei, pe de o parte valorificarea şi utilizarea neîngrădită în economie, în viaţa socială a tuturor rezultatelor ştiinţei, iar pe de altă parte persistenţa istorică la nivelul maselor a unei nevoi religioase oricît de palide a creat acel cîmp de forţe social-uman din care provine comanda socială descrisă de noi şi pe care o vom analiza mai amănunţit. Aici nu putem oferi o analiză cuprinzătoare a acestor interacţiuni, atenţia fiindu-ne reţinută în exclusivitate de problema ontologiei în general. Căci pentru orice imagine religioasă a lumii, deci pentru orice ontologie religioasă concretă nu atît ontologicul însuşi este important, cît consecinţele moral-practice care îşi caută şi găsesc în el baza şi împlinirea ultimă. Această relaţie reciprocă decisivă poate fi analizată corespunzător doar în cadrul unei etici ştiinţifice ; doar acolo devine posibilă analiza urmărilor practice ale unei ontologii religioase determinante pentru viaţa cotidiană, pentru activitatea cotidiană a oamenilor. Simpla credinţă sau necredinţă în anumite stări de fapt, care emit pretenţii la o existenţă ontologică, conduce cu necesitate la o imagine foarte incompletă ; însă aici trebuie să ne mulţumim cu o astfel de imagine.

Pozitivismul şi mai ales neopozitivismul ocupă o poziţie aparte în această dezvoltare a filozofiei doar în măsura în care emit pretenţia de a se situa pe o poziţie pe deplin neutră în toate problemele filozofice, de a lăsa de o parte orice problemă ontologică, de a construi o filozofie care

înlătură din cîmpul ei întregul complex de probleme al existenței în sine, ca fiind false probleme, la care principial nu poate fi găsit un răspuns. În această privință pozitivismul și neopozitivismul preiau moștenirea idealismului subiectiv. Acesta a combătut materialismul filozofic pornind de la o atitudine gnoseologică, reproșîndu-i tendința de a deriva orice existență din ceea ce este material. (Deși ne vom ocupa pe larg de măsura în care ontologia materialismului premarxist era problematică interior, aici această problemă nu prezintă nici o importanță). Dimpotrivă, idealismul subiectiv construise în gîndire o lume specială — diferită la fiecare din reprezentanții de seamă — în care obiectualitatea realității care apărea ca dată este concepută în esență ca produs al subiectivității cunoscătoare, în timp ce existența în sine trebuia să rămînă pentru orice cunoaștere fie o fantomă inaccesibilă, fie un dincolo abstract. Totuși, aici în-sinele este prezent, chiar dacă el apare ca principial incognoscibil, chiar dacă el poate fi sesizat doar de credință. Kant mai vorbea încă de un „scandal al filozofiei" la Berkeley, referindu-se la faptul că existența lucrurilor exterioare nouă trebuie admisă doar pe baza credinței. Prin urmare, la idealiștii subiectivi se naște un tablou al lumii, diferit, ba chiar opus de la unul la altul, care respinge doar „prezumția materialistă" de a deriva lumea din sine însăși.

Chiar dacă idealismul kantian se estompează de-a lungul secolului al XIX-lea, în pozitivism se manifestă o direcție idealistă, orientată nu numai împotriva materialismului, direcție ce pretinde a crea un mediu filozofic care îndepărtează orice imagine a lumii, orice ontologie din domeniul cunoașterii și creează totodată un — pretins — teren gnoseologic care nu este nici idealist subiectiv, nici materialist obiectiv și care tocmai prin această neutralitate trebuie să ofere garanția unei cunoașteri științifice pure. Începuturile acestei tendințe sînt legate de numele lui Mach, Avenarius, Poincaré ș.a. Așa-numitele elemente ale lumii (de exemplu unitatea dintre senzație și lucru) sînt declarate ca alcătuind un astfel de teren nici subiectiv nici obiectiv, pe baza căruia această direcție voia să construiască o nouă filozofie științifică care elimina orice ontologie. Este de la sine înțeles că ea a insistat foarte energic asupra delimitării față de Kant, în ciuda înrudirii gnoseologice cu neokantianismul, pentru a pune în lumină opoziția noii filozofii față de orice concepție despre lume,

inclusiv cea idealistă. Între timp s-a dezvoltat furtunos matematizarea generală a științelor, la care ne-am referit mai înainte, s-au născut o logică nouă, matematică, știința semanticii. Neopozitivismul asimilează în special „limbajul" logicii matematice și propagă într-o măsură considerabilă terenul neutru al lui Mach și Avenarius, îi conferă o puternică aparență de obiectivitate, fără a o rupe cu punctul de plecare idealist subiectiv al vechiului pozitivism (despre senzații, despre „elemente"). Prin aceasta și polemica împotriva „metafizicii" dobîndește un nou accent. Carnap dă asigurări exprese că filozofia sa, teoria constituirii (Konstitutionstheorie) *, nu se opune realismului (adică materialismului), idealismului (și solipsismului) și fenomenalismului ; în toate punctele în care pot fi emise afirmații științifice există coincidențe [6]. Divergențele apar doar cînd filozofii se pierd în „metafizică". Astfel, întregul domeniu al ontologiei, nu numai cea religioasă, este eliminat din filozofia științifică, este declarat o chestiune privată.

Se pune întrebarea : care sînt urmările filozofice ale unei neutralizări atît de radicale ? Neopozitivismul este în primul rînd o reglementare a limbii pentru filozofia științifică. Preluarea rezultatelor logicii matematice, a matematizării generale a tuturor științelor este doar o parte, desigur foarte importantă a acestor eforturi. Însă chiar aici reiese clar că problema realității existente în sine nu poate fi îndepărtată din științele exacte nici chiar cu o metodă care pare atît de exactă. Carnap însuși spune : „Pentru fiecare calcul dat există în general mai multe posibilități diferite de interpretare adevărată". De aici rezultă că orice fenomen a cărui determinare cantitativă este exprimată matematic foarte corect nu este prin aceasta sesizat adecvat în realitatea sa totală (în însinele său). Și anume nu doar în sens filozofic, ci chiar în cadrul științei particulare respective, de exemplu din punct de vedere fizic. Noile probleme ale fizicii, de exemplu acelea pe care Lorentz și după el Einstein le-a interpretat cu totul deosebit, pot fi exprimate prin aceeași formulă matematică. Opțiunea pentru una sau alta din aceste interpretări

* Este vorba de constituirea, construcția logică a lumii, așa cum este intitulată una din lucrările lui Carnap *(Der logische Aufbau der Welt)*. Vezi și nota 6. *Nota trad.*

[6] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, 1961, p. 248—249.

are un caracter fizic şi nu are nevoie să modifice cu nimic formula matematică, însă ea se raportează de fiecare dată la o altă viziune asupra însinelui realităţii. Carnap nu se ocupă de această latură a problemei care este extrem de importantă nu doar din perspectivă filozofică, ci şi din punct de vedere fizic. El continuă ideea citată de noi mai sus în felul următor : „Totuşi situaţia practică este de aşa natură, încît aproape pentru fiecare calcul se utilizează de marea majoritate o anumită interpretare sau un anumit tip de interpretare în cazurile aplicării lui practice" [7].

În noile condiţii, în noua terminologie aceasta nu e nimic altceva decît ceea ce a fost convenţionalismul la Poincaré pentru practica ştiinţifică : problema adevărului obiectiv (aici fizic) rămîne neinteresantă, periferică : importante sînt doar rezultatele practice nemijlocite. O astfel de valorizare a tuturor teoriilor a fost ridicată în acelaşi timp de pragmatism la rangul unei teorii şi metode filozofice şi a fost dezvoltată mai tîrziu de behaviorism. Pentru noi esenţialul nu este aici legătura intimă dintre teorie şi practică — aceasta constituie pentru orice marxist un lucru de la sine înţeles —, ci îngustarea, pretutindeni în acest caz, a conceptului de practică. Problema ca atare, care are o importanţă decisivă pentru întreaga filozofie poate fi tratată exhaustiv doar în capitolul despre muncă. Totuşi, pentru a putea aprecia critic poziţia neopozitivismului este indispensabil să prezentăm aici cîteva consideraţii asupra diferitelor aspecte ale practicii, anticipînd dezbaterea ce va urma. Orice practică este orientată spre atingerea unui anumit scop concret. De aceea, este necesară cunoaşterea adecvată a naturii acelor obiecte care servesc drept mijloace pentru acest scop, de această natură ţinînd şi relaţiile, consecinţele posibile etc. De aceea practica este indisolubil legată de cunoaştere. Din acest motiv munca este, aşa cum vom încerca să demonstrăm în capitolul dedicat ei, sursa originară, modelul general şi pentru activitatea teoretică a omului. Neînţelegerile încep de-abia acolo unde apare categoria nemijlocirii, acolo unde ea este examinată riguros sau nu este luată în consideraţie. Căci orice muncă este concretă şi de aceea este orientată spre o conexiune concretă, limitată, obiectuală. Orice cunoştinţă care îi este indispensabilă ca premisă poate fi pe

[7] R. Carnap, *Foundations of logic and mathematics*, în *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, 1955, I, p. 171.

deplin realizată în multe cazuri, chiar dacă ea se orientează nemijlocit spre observații, raporturi nemijlocite etc., ceea ce poate avea ca urmare faptul că ea — pe o treaptă mai înaltă de generalizare — se dovedește incompletă, ba chiar falsă, necorespunzătoare realității, fără ca prin aceasta să fie împiedicată sau tulburată, cel puțin în limitele unui anumit cadru, realizarea cu succes a scopului concret propus. Istoria ne oferă o mulțime de exemple cînd practica nemijlocită, deși a fost asociată cu o teorie falsă, a obținut rezultate bune și importante. Pentru a aminti doar marginal legătura ideologică dintre munca aflată la începuturile ei și „teoriile" magice, deși efectele lor sînt prezente în practica nemijlocită a evului mediu, să ne gîndim la sistemul ptolemeic, a cărui falsitate științifică a fost pusă în evidență foarte tîrziu, dar care a funcționat aproape fără reproș relativ la scopurile practice (navigație, calendar etc.).

Cunoașterea izvorîtă din practică a mers de-a lungul dezvoltării umane pe două căi care adesea s-au împletit : pe de o parte, rezultatele practicii, generalizate corect, au fost puse de acord cu totalitatea cunoștințelor existente în momentul respectiv, ceea ce a constituit o cauză decisivă a progresului științific, a corectării și creării unei imagini adecvate a lumii ; pe de altă parte, s-a rămas la utilizarea directă a cuceririlor practice pentru practica nemijlocită, aceasta însemnînd că oamenii s-au mulțumit cu putința de a manipula — pentru a utiliza un termen modern — cu ajutorul lor anumite complexe de obiecte. Aceste două tendințe s-au manifestat în trecut simultan, adesea contopite și, cu cît știința era mai puțin dezvoltată, cu atît mai frecvente au fost cazurile în care intuițiile care funcționau corect în mod nemijlocit au trebuit, chiar fără intenția unei manipulări, să fie relate cu teorii generale false.

De abia în pozitivism, cu principiul economiei de gîndire etc., manipularea a apărut ca linia directoare a cunoașterii științifice în general, iar pragmatismul intim înrudit cu el a edificat pe această bază, în aceeași perioadă, chiar teoria sa a adevărului. James spune : „Adevărul este, pentru a ne exprima succint, nimic altceva decît ceea ce ne împinge înainte pe drumul gîndirii, așa cum ceea ce este corect este ceea ce ne împinge înainte în comportamentul nostru" [8]. Matematizarea științei, pe care am amintit-o în

[8] W. James, *Pragmatismus*, Leipzig, 1928, p. 140.

repetate rînduri, cu pluralitatea, de asemenea amintită, a interpretării formal-matematice a formulelor matematice raportate la realitate, răspîndirea crescîndă a semanticii, pe care reprezentanţii importanţi ai neopozitivismului şi-au însuşit-o, acţionează în sensul că, pentru ei, manipularea devine în fapt metoda dominantă a filozofiei ştiinţifice. Respingerea, care le este proprie, a oricărei ontologii, înseamnă totodată proclamarea superiorităţii principiale a manipulării faţă de orice încercare de a înţelege realitatea ca realitate. În ceea ce priveşte bazele metodologice, aici se manifestă o tendinţă generală a epocii care, aşa cum am arătat, este prezentă şi în viaţa politică şi social-economică ; în pozitivism însă această tendinţă îmbracă forma cea mai dezvoltată, deplina desăvîrşire în planul gîndirii. Ceea ce pe trepte mai de început ale ştiinţei era o tendinţă secundară a cunoaşterii, rămînerea la nivelul dominării concret practice nemijlocite a unui complex al realităţii, indiferent de faptul dacă generalizarea cunoştinţelor dobîndite practic era pusă în legătură cu teorii generale false, este astăzi ridicat la rangul de bază a teoriei generale a ştiinţei. Prin aceasta apare ceva calitativ nou. Nu mai este vorba dacă fiecare moment izolat al reglementării ştiinţifice a limbajului pe care .o realizează neopozitivismul conduce la rezultate practice nemijlocite, ci de o ridicare a întregului sistem al ştiinţei la rangul de instrument al unei manipulări generale a tuturor faptelor relevante. De abia din această perspectivă devine cu putinţă respingerea pretenţiei ca sistemul cunoştinţelor să constituie o sinteză a ştiinţei noastre despre realitatea existentă în sine. Este evident că această concepţie este îndreptată în primul rînd împotriva teoriei şi practicii filozofiei naturii începînd cu Renaşterea şi pînă în secolul al XIX-lea.

Avem de-a face cu forma cea mai pură cunoscută pînă acum a teoriei cunoaşterii autonome. Multă vreme aceasta a constituit completarea şi anexa ontologiei : cunoaşterea realităţii existente în sine era scopul ei şi de aceea concordanţa cu obiectul reprezenta criteriul oricărui enunţ adevărat. De abia din momentul în care însinele a fost declarat teoretic ca inaccesibil, teoria cunoaşterii s-a autonomizat şi trebuie să clasifice enunţurile în adevărate şi false în absenţa unei astfel de concordanţe cu obiectul. Ea se orientează unilateral spre forma enunţului, spre rolul productiv

pe care-l joacă subiectul la acest nivel, pentru a descoperi criteriile independente ale adevărului și falsului, imanente conștiinței. Această dezvoltare atinge apogeul în neopozitivism. Întreaga teorie a cunoașterii se transformă într-o tehnică a reglementării limbajului, a transformării semnelor matematice și semantice, a traducerii dintr-un „limbaj" în altul. Totodată, elementul matematic contribuie tot mai mult la deplasarea accentului, într-un mod ce tinde să devină exclusiv, asupra noncontradicției la nivel formal în cazul obiectelor și metodelor transformării și la utilizarea obiectelor înseși ca simplă materie primă pentru posibilitățile de transformare.

Desigur o astfel de linie nu poate fi niciodată pe deplin consecvent realizată. Faptele au logica lor proprie, nu întotdeauna formală. Astfel, Carnap spune odată pe neașteptate că lucrul fizic există independent de percepție și că în percepție, al cărei obiect intențional este, este doar cunoscut. Firește, el adaugă imediat : „totuși teoria constituirii nu vorbește această limbă, ci este neutră în raport cu enunțurile metafizice" [9]. Astfel de confesiuni sînt desigur extrem de rare. Dacă însă scrierile neopozitiviste sînt citite cu atenție, ceea ce nu constituie o îndeletnicire prea plăcută, pot fi găsite uneori pasaje care, potrivit aspectului exterior sînt deduse și reglementate lingvistic potrivit teoriei constituirii, semantic, logicistic etc. sau cum mai pot suna ciudații termeni, dar unde adevărul, falsul, lipsa de sens a enunțurilor prezentate sînt determinate în fond de realitatea existentă în sine ; enunțurile sînt adevărate, false sau lipsite de sens după cum coincid cu obiectul, care din partea mea poate fi și „intențional", dar real. Carnap, de exemplu, în paragraful asupra funcțiilor enunțului se referă la „sensul nesaturat" „oraș în Germania" și afirmă că dacă se adaugă aici Hamburg, se obține o înșiruire de cuvinte adevărată, dacă se adaugă Paris, una falsă și dacă se pune Luna, una fără sens [10]. Toate bune și frumoase, dar baza acestei funcții a enunțului n-o constituie *factum brutum* — existent în sine — că Hamburg se află într-adevăr în Germania, chiar dacă aici Carnap evită cu grijă orice enunț „metafizic" ?

Răspunsul obișnuit pe care neopozitivismul îl dă unor astfel de obiecții va fi desigur acela că existența orașului

---

[9] Carnap, *Logischer Aufbau...*, p. 204.
[10] *Ibid.*, p. 38.

Hamburg în Germania şi a oraşului Paris in Franţa este un fapt empiric şi nu are nimic comun cu „metafizica" (ontologia). De aceea el poate fi manipulat matematic, semantic etc., după voie, poate fi tradus într-un „limbaj" arbitrar, fără ca prin aceasta cîmpul problematic al „metafizicii" (ontologiei) să fie măcar atins. Autoamăgirea căreia îi cade aici pradă neopozitivismul şi odată cu el multe alte orientări spre o atitudine exclusiv gnoseologică constă în aceea că ele trec cu vederea neutralitatea ontologică a existenţei in sine faţă de categoriile altfel dimensionate ale generalului, particularului şi individualului. Obiectele, raporturile etc. există în sine sau apar într-o reflectare indiferent de faptul dacă sînt individuale, particulare sau generale. Neopozitivismul comite această greşeală nu numai pentru că el, ca multe alte direcţii contemporane, neglijează total bogăţia de categorii pe care a lăsat-o moştenire vechea filozofie, desigur adesea pe o treaptă care are nevoie de revizuiri, nu numai întrucît el îmbogăţeşte doar „limbajul" manipulării cu tehnici de realizare inutile din punct de vedere filozofic, degradînd construcţia categorială a realităţii însăşi la rangul unei pseudoprobleme metafizice, ci şi pentru că el, pe de o parte, supraestimează participarea activă a subiectului cunoscător la elaborarea reflectării adevărate, iar pe de altă parte o deformează. Fără îndoială, participarea subiectului cunoscător la reflectarea în planul gîndirii a generalului este considerabilă. La nivelul realităţii existente în sine acesta nu apare nemijlocit sau izolat, independent de obiecte sau relaţii particulare şi de aceea el trebuie obţinut cu ajutorul analizei unor astfel de obiecte şi relaţii. Acest fapt nu anulează însinele ontologic al generalului, ci îi conferă doar însuşiri specifice. Însă din această situaţie se naşte iluzia că generalul ar fi un simplu produs al conştiinţei cunoscătoare şi nu o categorie obiectivă a realităţii existente în sine. Această iluzie determină neopozitivismul să includă generalul ca un „element" în manipularea subiectivistă şi să ignoreze obiectivitatea sa existentă în sine, considerînd-o „metafizică".

Iluzia opusă se naşte în cazul singularului, şi anume aceea a faptului de a fi dat nemijlocit. Şi în acest caz neopozitiviştii sînt induşi în eroare de ignorarea istoriei filozofiei, de disprețuirea tuturor realizărilor trecutului în teoria categoriilor. Ei neglijează dialectica nemijlocirii şi mijlocirii şi de aceea nu înţeleg că singularul, deşi există

în sine asemeni generalului nu este deloc mai puțin mijlocit decît acesta și că de aceea pentru cunoașterea singularului este necesară, de asemenea, o activitate a gîndirii subiectului, ca și pentru cunoașterea generalului. Acest fapt este sesizabil chiar în cazul percepțiilor celor mai simple. Să ne amintim de vestita anecdotă în care Leibniz cerea de la partenerii de conversație o observație exactă, o gîndire exactă pentru a-i conduce spre cunoașterea faptului că fiecare frunză a unei plante este una individuală. Cu atît mai mult într-un caz în care este vorba de individualuri atît de complicate ca Hamburgul și Parisul. Din procesul complicat al cunoașterii am evidențiat doar cîteva categorii neglijate. Acest procedeu foarte sumar arată totuși clar că a crede că datul empiric al obiectelor singulare nu ridică nici o problemă ontologică este o iluzie neopozitivistă. Din punctul de vedere al „economiei de gîndire" este desigur foarte comod să limitezi lupta împotriva ontologiei la cîteva probleme foarte complicate care nu au fost încă soluționate, mai ales atunci cînd pretenția la o explicație ontologică se află în contradicție manifestă cu cunoașterea științifică însăși (cum ar fi cazul vitalismului în biologie). Însă chiar atunci cînd cauzalitatea ontologică este înlocuită de o manipulare cu dependență funcțională, cînd paralelismul psihofizic este transformat în baza manipulării unui mare complex de obiecte se vădește modul în care neopozitivismul trece pe lîngă toate adevăratele probleme ale cunoașterii, pentru a face plauzibilă o manipulare nemijlocit practică a problemelor.

Făcînd abstracție de aceste „mici" deficiențe inevitabile, trebuie să recunoaștem că neopozitivismul a fost mult mai consecvent în unilateralitatea atitudinii exclusiv gnoseologice și logice față de realitate decît orice altă direcție premergătoare lui. Acest fapt a avut totuși o urmare extrem de importantă : neopozitivismul a făcut eforturi mult mai energice decît s-au făcut vreodată pentru a anula distincția dintre realitatea însăși și oglindirea ei în diferitele forme ale reflectării. O teorie a cunoașterii atotstăpînitoare, realizată consecvent șterge aceste deosebiri la nivel principial ; categoriile obiectualității, ale obiectivității etc. elaborate de ea par aplicabile fără diferențiere în ambele domenii. Este clar că mai ales atunci cînd amîndouă sînt exprimate matematic aceste distincții par că dispar total pentru simpla manipulare. Ele apar doar atunci cînd o problemă fizică sau biologică trebuie interpretată nu

numai matematic, ci şi fizic sau biologic. Caracterul reacţionar al neopozitivismului, înţeles şi în sens pur ştiinţific, se manifestă cel mai puternic în faptul că sprijină tendinţele de manipulare formalistă, oricum existente, oferindu-le o întemeiere pretins filozofică. Confuzia creată astfel este cu atît mai periculoasă cu cît, destul de frecvent, cercetători de valoare împărtăşesc astfel de concepţii, al căror caracter contradictoriu şi chiar uneori lipsa de sens sînt acoperite de autoritatea ştiinţifică a cercetătorilor pe bună dreptate notorii, astfel încît nimeni nu mai are curajul copilului din basmul lui Andersen de a striga că împăratul este în pielea goală.

Ca exemplu voi da un experiment mental foarte cunoscut al lui Einstein, care are pentru noi avantajul de a fi luat nemijlocit din viaţa cotidiană, nu din practica ştiinţifică, aşa încît apărătorii lui nu vor mai putea spune că criticul nu se pricepe la fizică. Einstein doreşte să dea o expresie populară, inteligibilă pentru oricine legăturii geometriei cu teoria generală a relativităţii. Experimentul său mental constă în următoarele : „Să începem cu descrierea unei lumi în care trăiesc doar fiinţe bidimensionale, şi nu tridimensionale, ca în lumea noastră. Cinematograful ne-a obişnuit cu imaginea fiinţelor bidimensionale care acţionează pe un ecran bidimensional. Să ne imaginăm acum că aceste umbre, adică actorii de pe ecran, există cu adevărat, că ele gîndesc şi-şi pot construi o ştiinţă proprie şi că pentru ele ecranul bidimensional constituie un spaţiu geometric. Aceste fiinţe nu-şi pot reprezenta plastic un spaţiu tridimensional, aşa cum noi nu ne putem face nici o imagine despre o lume cu patru dimensiuni. Ele pot să curbeze o linie dreaptă, ştiu ce este un cerc, dar nu pot construi o sferă, deoarece pentru aceasta ar trebui să iasă din ecranul lor bidimensional“ [11]. Aşa cum am spus, Einstein intenţionează să folosească acest experiment mental pentru a ilustra raportul geometriei cu fizica, pentru a face inteligibil faptul că spaţiul fizicii nu este euclidian. De aceea el continuă astfel dezvoltările sale : „Noi ne aflăm într-o situaţie asemănătoare. Noi putem curba linii şi suprafeţe însă nu ne putem imagina un spaţiu tridimensional curb“ [12].

---

[11] A. Einstein, L. Infeld *Die Evolution der Physik*, Hamburg, 1956, p. 149—150.

[12] *Ibidem.*

Vrem să subliniem energic că nu teoria lui Einstein este supusă discuției, autorul acestor rînduri nu se simte competent să exprime o opinie în această problemă. Dar experimentul mental nu tratează nici o problemă concretă a fizicii, ci, pe baza exemplului ființelor bidimensionale, vrea să facă inteligibil de ce nouă ca ființe tridimensionale ne este extrem de dificil să ne reprezentăm o lume neeuclidiană. Orice cititor al experimentului mental propus de Einstein trebuie să observe imediat, dacă și-a păstrat bunul simț intelectual și dacă nu se supune orbește concepțiilor la modă ale unei autorități științifice, care pe bună dreptate se bucură de recunoaștere, că ființele bidimensionale ale lui Einstein nu sînt nici ființe, nici bidimensionale, ci reflectări bidimensionale ale unor ființe tridimensionale normale și care, ca atare, nu se mișcă și acționează într-o lume bidimensională, ci acțiunea lor, mediul lor, lumea lor obiectuală nu constituie nimic altceva decît o reflectare bidimensională a unui fragment din realitatea noastră tridimensională normală. Faptul că această realitate poate fi oglindită bidimensional și că oamenii o percep totuși ca reflectare a realității noastre tridimensionale este cunoscut încă din momentul descoperirii desenului și picturii ; filmul aduce ca element nou faptul că și mișcarea își poate găsi o astfel de reflectare, ceea ce nu schimbă cu nimic problema fundamentală a bi- sau tridimensionalității realității și formelor reflectării ei. Ființele bidimensionale ale lui Einstein nu trăiesc și nu gîndesc într-o lume bidimensională. Este adevărat că filmul prezintă gînduri și sentimente, însă ele sînt gîndurile și sentimentele unor oameni tridimensionali dintr-o lume tridimensională. (Filmul este bidimensional doar în manipularea lui pur tehnică : ecranul bidimensional înlocuiește aici scena, pelicula este bidimensională și este ambalată corespunzător etc.). Esența lui, care îl face să fie film, este că el evocă, cu ajutorul unei proiecții bidimensionale, trăirea unei lumi tridimensionale și destinul unor oameni tridimensionali. Așadar, reflectările nu pot să aibă reprezentări proprii, ele le reflectă doar pe acelea pe care le-au avut modelele lor din realitate. Altfel, urmînd logica acestui experiment mental, s-ar putea spune că Mona Lisa nu-și poate reprezenta o lume tridimensională, spre deosebire de Venus din Milo. Negarea sau afirmarea ar fi în egală măsură lipsite de sens ; împăratul din acest experiment este într-adevăr în pielea goală.

S-ar putea spune că deşi toate argumentele invocate împotriva experimentului mental al lui Einstein sînt viabile, ele nu afectează esenţa raţionamentului său, anume că geometria este o parte a fizicii. Prin urmare, geometria nu este o reflectare a realităţii, rezultat al unei strălucite abstractizări şi de aceea extrem de rodnică din punct de vedere ştiinţific, reflectare a cărei aplicare critică la fizică i-a stimulat foarte mult dezvoltarea şi i-o mai stimulează şi astăzi, ci obiectele ei sînt la fel de reale corporal ca şi cele ale fizicii. După cum se ştie, această aserţiune formează un moment al teoriei generale a relativităţii. Dorind să examinăm filozofic mai îndeaproape şi aceste concepţii ale lui Einstein, subliniem încă o dată faptul că consideraţiile noastre nu vizează corectitudinea sau incorectitudinea fizică a teoriei generale a relativităţii datorită incompetenţei autorului în acest domeniu. Aici este vorba exclusiv de a examina — pe baza cîtorva observaţii ale lui Einstein — problema strict filozofică dacă geometria este o reflectare a realităţii sau dacă obiectele ei şi conexiunile lor sînt părţi ale realităţii fizice tot atît de reale ca duritatea, greutatea etc. În legătură cu această problemă, Einstein afirmă următoarele : „Ce semnificaţie are enunţul că spaţiul nostru tridimensional este un spaţiu euclidian ? Nimic altceva decît că toate propoziţiile geometriei euclidiene care se dovedesc ireproşabile din punct de vedere logic trebuie să poată fi confirmate prin experiment practic. Din corpuri solide sau raze de lumină putem construi obiecte asemănătoare cu figurile idealizate ale geometriei euclidiene. Astfel, muchea unei rigle, o rază de lumină corespund unor linii drepte, suma unghiurilor unui triunghi construit din beţe subţiri rigide este de 180°, iar raportul razelor a două cercuri construite din sîrmă inflexibilă care au un centru comun este egal cu raportul circumferinţelor lor. Astfel geometria euclidiană devine un domeniu, deşi foarte simplu, al fizicii. Desigur, ne putem reprezenta că în această relaţie se pot ivi şi dezacorduri : de exemplu, suma unghiurilor într-un triunghi mare construit din beţe, care fuseseră considerate rigide din diverse motive, nu mai este egală cu 180°“ [13]. Dacă formulările clare au un sens, atunci Einstein consideră geometria euclidiană ca o ipoteză, ca un model pentru cunoaşterea fenomenelor fizice. Dacă propoziţiile ei sînt ireproşabile din punct de vedere logic, atunci ele pot fi confirmate prin experiment practic. În primul rînd afir-

[13] *Ibidem*, p. 126.

matiile geometriei nu sînt nicidecum demonstrate logic. Din nici o logică din lume nu s-ar putea obține propoziția că circumferința cercului este egală cu $2r\pi$. Pe de altă parte, astfel de propoziții nu au nevoie de o confirmare în realitatea fizică. Dimpotrivă, geometria reflectă o realitate redusă la spațialitatea pură și ca atare omogenizată, în acest mediu omogen ea cercetînd conexiunile legice dintre configurațiile spațiale pure. Această omogenizare se naște prin aceea că dimensiunile spațiului conțin un pentrusine de o puritate pe care principial ele nu o pot avea în realitatea fizică a lucrurilor. De exemplu, o linie are doar o dimensiune, o suprafață două etc. Așa ceva nu este posibil în realitatea obiectuală, fizică ; în reflectare se realizează o abstractizare rațională, a cărei raționalitate se vădește tocmai în deplina neluare în considerare a proprietăților și a relațiilor obiectuale reale ale lucrurilor reale. Oricît de subțire ar fi sîrma din care este construit cercul lui Einstein ea va avea trei dimensiuni nu una, precum linia geometrică.

Omogenizarea rațională proprie reflectării geometrice permite o înaltă matematizare a raporturilor spațiale descoperite pe această cale, o raționalizare exprimată matematic a conexiunilor spațiale pure, care nu ar fi putut fi obținută pe calea simplei observări a lucrurilor înseși. Vorbind aici despre matematizare trebuie să adăugăm imediat că la drept vorbind și matematica se bazează pe reflectarea adecvată a naturii cantitative a lucrurilor și relațiilor realității. Cînd vorbim de 40 de oameni sau de 50 de copaci, pentru a ne limita la exemplul cel mai elementar, gîndirea noastră reflectă aspectul pur cantitativ al obiectelor, numărul de exemplare ale unei astfel de grupe de obiecte, făcînd abstracție de orice aspect calitativ. Acesta este totuși prezent în exemplul nostru sub forma unui reziduum abstract întrucît vorbim despre oameni și copaci. Dacă de aici vrem să trecem la cea mai simplă operație matematică, la adunare, va trebui să înlăturăm și această rămășiță calitativă sau s-o înlocuim printr-o abstracție care reduce și mai mult aspectul calitativ. Atunci putem spune că 40 de ființe vii adunate cu 50 de ființe vii dau 90 de ființe vii. Dezvoltarea matematicii a confirmat în mod strălucit corectitudinea și rodnicia acestei abstractizări omogenizatoare și a ajutat la aprofundarea unor conexiuni cantitative extrem de complicate ale realității, ceea ce pe căi directe ar fi fost de asemenea imposibil. Astfel, pe baza

reflectării abstractizator-omogenizatoare a devenit posibilă și o matematizare a raporturilor spațiale reflectate geometric.

Toate aceste triumfuri ale abstractizării raționale nu modifică însă cu nimic faptul ontologic fundamental că atît geometria, cît și matematica sînt reflectări și nu părți, „elemente" etc. ale realității fizice. Întrucît ele reflectă raporturi spațiale pure, respectiv relațiile cantitative pure etc., ele sînt instrumente excelente pentru cunoașterea oricărei realități a cărei esență o constituie raporturile spațiale, respectiv raporturile cantitative. Aceste rezultate strălucite nu trebuie să ne facă să uităm că aceste moduri de reflectare pot surprinde doar anumite momente ale realității și că realitatea existentă în sine constă și din numeroase alte componente.

Chiar Carnap trebuie să mărturisească în această privință, așa cum am văzut, că formulele matematice ale unui fragment de realitate permit o diversitate de interpretări fizice. Deci, de abia ceea ce este real într-un fenomen real poate întemeia reflectarea și analiza totalității momentelor. Iar în cazul unei astfel de analize — în măsura în care este vorba de natura realității și nu despre simpla ei manipulare — filozofia poate pretinde pe bună dreptate de la știință să distingă între realitatea însăși și reflectările ei utilizate pentru cunoaștere. Prin urmare, considerațiile prezente nu au pretenția să se pronunțe asupra teoriilor fizice ale lui Einstein. Ele constată doar că experimentul său mental nu constituie o dovadă filozofică pentru teza : geometria este un „domeniu al fizicii". Ni se pare mai curînd că marele fizician a făcut aici o concesie filozofică teoriei manipulării din neopozitivism și a întărit prin autoritatea sa tendința ei centrală de a determina dispariția realității din știință. Din acest punct de vedere, considerațiile asupra omului bidimensional al filmului nu apar doar ca o greșeală accidentală, ci ca un simptom al confuziei create de influența metodei generale a manipulării din neopozitivism.

Confuzii asemănătoare în problemele filozofice importante, punerea în umbră a problemelor centrale ale filozofiei, putem constata în toate atitudinile proprii neopozitivismului. Căci principiul manipulării ca metodă universală a neopozitivismului impune tocmai eliminarea din știință — sub titlul de „metafizică" — a unor astfel de probleme, cu scopul ca nici o reflexie asupra problemelor reale ale

științei să nu împiedice funcționarea nestingherită a aparatului de manipulare. Este suficient să reamintim tratarea abordată în treacăt a așa-numitului paralelism psihofizic. În acest caz este refuzat răspunsul real la una din problemele cele mai importante ale vieții superior organizate, ea fiind considerată o problemă neștiințifică ; orice căutare a unei priorități reale, a unei interacțiuni reale este defăimată ca fiind „metafizică", pentru a putea ridica la demnitatea de singură unitate acceptată din punct de vedere științific manipularea ușoară și comodă a unor rezultate izolate. Iar ceea ce este valabil pentru detalii, este valabil și pentru întreg.

Este interesant și semnificativ că neopozitivismul este acela care ridică astăzi foarte energic problema unei științe unitare. Nu încape îndoială că într-o anumită măsură cerința este îndreptățită. Diferențierea cercetărilor particulare este tot mai pronunțată și merge pînă acolo încît uneori savanți serioși nu mai înțeleg „limbajul" domeniului învecinat. Această situație apare cu atît mai grotescă și mai insuportabilă, cu cît tocmai cercetarea științifică contemporană a realității aduce la ordinea zilei, simultan cu specializarea, depășirea delimitării academice a disciplinelor, legăturile și relațiile reciproce dintre ele. De aceea cerința reală a momentului pare o reîntoarcere la realitatea existentă în sine, indiferent de locul și modul în care sînt clasificate academic grupele ei de fenomene particulare. S-ar putea și ar trebui ca prin aceasta să se nască un nou tip de universalitate în știință : acela al multilateralității concrete și intensive în sesizarea stărilor de fapt concrete particulare. Încă de pe acum sînt vizibile numeroase semne promițătoare în acest sens, a căror premisă constă totuși în luarea ca punct de plecare a realității, a adevăratei existențe în sine a respectivei stări de fapt concrete. Dacă această realitate este sesizată corect, atunci granițele artificiale pe care le impune diviziunea muncii la nivelul reflectării nu pot constitui o piedică pentru progresul cunoașterii. Astfel de tendințe se manifestă încă astăzi ; totuși ele apar de cele mai multe ori spontan, fără a se conștientiza faptul că clarviziunea ontologică referitoare la respectivul complex va oferi reperul cel mai sigur pentru orientarea în problema care interacțiuni, care legături trebuie să fie hotărîtoare pentru un complex concret de probleme.

Și în această problemă neopozitiviștii au un program care cu cît devine mai influent, cu atît mai mare este peri-

colul producerii şi fixării unor confuzii greu de limpezit. În articolul program al unei enciclopedii editate în S.U.A. ei avansează cerinţa unei ştiinţe unitare. În sprijinul lor ei îi invocă pe Leibniz, enciclopedia franceză din secolul al XVIII-lea, fără a lua cunoştinţă de faptul că punctul de plecare al acestor încercări mai vechi, şi de aceea ispititoare, de unificare a cercetării ştiinţifice şi de sintetizare a rezultatelor ei reprezintă contrariul programului lor ; este vorba de convingerea despre unitatea lumii existente în sine, despre caracterul unitar al legităţilor ei, unitate care poate şi trebuie să-şi aibă oglindirea conştientă într-o ştiinţă unitară. La neopozitivişti scopul unei ştiinţe unitare şi al unei enciclopedii unitare ca anticipare a acestei ştiinţe are premise opuse. Carnap afirmă : „problema unităţii ştiinţei este luată în sensul unei probleme a logicii ştiinţei, nu ca o problemă a ontologiei. Noi nu întrebăm : «constituie lumea o unitate ?, sînt toate evenimentele ei părţi ale unei naturi?»... pare îndoielnic că putem găsi un conţinut teoretic unor astfel de probleme filozofice cum sînt cele discutate ca monism, dualism, pluralism. În orice caz, atunci cînd întrebăm dacă există o unitate în ştiinţă, concepem această problemă ca o problemă de logică referitoare la înrudirea logică dintre terminologia şi legile diferitelor ramuri ale ştiinţei" [14]. Cerinţa unei ştiinţe unitare înseamnă deci o manipulabilitate unitară a întregului material de cunoştinţe, indiferent de modul în care este alcătuită lumea însăşi şi indiferent de faptul dacă ea are domenii ale existenţei cu o structură şi dinamică specifică şi ca atare are legităţi specifice.

Respingerea acestei unităţi (pretins neutrale), ostile realităţii, a manipulabilităţii acelor propoziţii în care sînt înmagazinate şi concentrate cunoştinţele noastre nu înseamnă desigur o luare de atitudine împotriva oricărei construcţii unitare a cunoaşterii ştiinţifice. Dimpotrivă. Orice filozofie autentică a năzuit cel puţin spre o viziune generală a principiilor unei astfel de unităţi. Însă de la Hegel nu mai putem vorbi nici despre o unitate absolută ultimă ce exclude orice diferenţieri, nici despre opoziţii absolute, despre eterogeneităţi necondiţionate şi de nedepăşit. În sens filozofic, unitatea este în fond o unitate a unităţii şi diversităţii. Această unitate dialectică poate fi găsită doar în realitatea însăşi. Doar atunci cînd reuşim să descoperim în

[14] Carnap, *Logical Foundations of the Unity Science*, în *International Encyclopedia*, I, p. 49.

realitatea însăşi principiile structurii şi dinamicii unei astfel de unităţi a unităţii şi diversităţii şi să o ridicăm la conştiinţă se poate naşte o unitate a cunoaşterii ştiinţifice a lumii ; unitatea persistă chiar atunci cînd ea nu violentează diversitatea de structură şi dinamică. Şi pentru a ne concretiza ideile, o ştiinţă unitară interior se poate naşte doar atunci cînd devine posibil de a vedea în existenţa anorganică fundamentul oricărei existenţe; fără ca prin aceasta să distrugem în planul gîndirii natura specifică a existenţei la nivelul vieţii şi societăţii şi atunci cînd diversitatea modurilor de existenţă a fost înţeleasă în legătura lor indisolubilă şi totodată în diferenţele lor calitative. Tentativa vechiului materialism caracterizat de un monism mecanicist trebuia să eşueze, dar cu atît mai mult sînt sortite eşecului teoriile care absolutizează diversitatea modurilor de existenţă aşa cum procedează vitalismul, ştiinţele spiritului (Geisteswissenschaften).

Neopozitivismul vrea să rezolve această problemă, aşa cum am văzut, prin eliminarea oricărei ontologii, prin simpla unitate a „limbajului" ştiinţific, prin tipul său de manipulare logistică. Astfel, toate formele specifice ale existenţei trebuie să-şi piardă specificul intern şi să fie tratate după modelul fizicii moderne interpretate neopozitivist. La prima vedere se poate naşte impresia că ar fi vorba de o înnoire contemporană a vechii idei materialist mecaniciste de a reduce în mod unitar toate fenomenele universului investigabil ştiinţific la legitatea mecanicii din lumea fizică. Evidenţa acestei prime impresii este sporită şi mai mult prin faptul că între timp metoda matematică a făcut progrese extraordinare în sesizarea legităţii lumii. Este suficient să amintim rezultatele biofizicii şi biochimiei, aplicarea adesea încununată de succes a metodelor matematice în domeniul economiei etc. Prin aceasta, metoda unificatoare, care în cazul materialismului mecanicist a eşuat în faţa diferenţelor calitative existente în sine ale diferitelor tipuri de existenţă pare să devină realizabilă la un nivel superior datorită matematizării generale, datorită „limbajului" ştiinţific unitar semantic. Este doar o aparenţă înşelătoare. Diferenţele ontologice ale tipurilor de existenţă pot fi eliminate din conceptualizările ştiinţifice doar printr-o unificare omogenizatoare care violentează specificul real. „Naturam expellas furca, tamen usque recurret". Oricît de opuse ar fi cele două încercări de unificare, prima bazîndu-se pe o ontologie primitivă, simplificatoare, a doua

pe tentativa rafinată de a ignora orice ontologie — ele eşuează în faţa aceluiaşi obstacol, în faţa realităţii existente în sine, a cărei adevărată natură se opune atît violentărilor grosolane, cît şi celor rafinate. Acest fapt se exprimă nemijlocit în aceea că din enunţurile programatice unificatoare se nasc mereu contradicţii insolubile, şi anume contradicţii care vizează tocmai nucleul programului, situind tocmai aspectul practic-realpolitic, antiontologic în imperiul utopiei.

O critică a materialismului mecanicist din acest punct de vedere este inutilă astăzi. În cazul neopozitivismului, care a preluat şi moştenirea pragmatismului, opoziţia realităţii se manifestă în neputinţa de realizare practică a programului, în necesitatea — pragmatică — a eşecului său. Desigur această nereuşită nu este mărturisită deschis. Deşi Carnap ar fi foarte jignit dacă l-am compara cu metafizicul Fichte, totuşi interpretările sale amintesc într-un mod izbitor de expresia lui Fichte „cu atît mai rău pentru fapte". Nici aici nu trebuie să uităm deosebirea dintre ei : Fichte rosteşte aceste cuvinte deschis, însufleţit de patosul inspirat de revoluţia franceză, de speranţa într-o înnoire revoluţionară a gîndirii ; Carnap cu siguranţa unui manager care, pe baza succeselor trecute, are convingerea că în viitor va stăpîni pe deplin piaţa pe care astăzi o manipulează doar parţial. Mijlocul magic pentru aceasta este unitatea „limbajului" ştiinţific, exprimat mai concret, posibilitatea de a traduce enunţurile proprii unui domeniu în terminologia altuia, model pentru orice ştiinţă trebuind să fie fizica matematică. (De aici expresia „fizicalism"). Carnap afirma de exemplu că toate enunţurile biologiei pot fi „traduse" în „limbajul" fizicii, ceea ce demonstrează existenţa ştiinţei unitare. „Conform consideraţiilor noastre anterioare, o lege biologică conţine doar termeni care sînt reductibili la termenii fizici" [15]. Desigur Carnap trebuie să recunoască imediat că prin aceasta problema nu este încă rezolvată satisfăcător. El se referă la creşterea numărului legilor biologice care pot fi deduse din legile fizice şi atunci cînd de aici el trage concluzia că apelul la ajutorul fizicii şi chimiei constituie o tendinţă fructuoasă în cercetarea biologică, el are pe deplin dreptate.

Dar astfel problema biologiei nu este nici măcar pusă şi cu atît mai puţin rezolvată. Întrucît Carnap şi toţi neo-

[15] *Ibid.*, p. 60.

pozitiviștii, așa cum am văzut, se interesează prea puțin de interpretarea real fizică a enunțurilor fizico-matematice și lasă în seama convenției științifice decizia asupra acestei probleme, este de la sine înțeles că nu-l interesează interpretarea biologică a fenomenelor biologice exprimate printr-o formulă fizico-matematică (incluzînd aici și chimia). Mai mult, un alt colaborator al aceleiași enciclopedii, Felix Mainx, declară că orice biologie generală este inutilă din punct de vedere științific ; ea ar avea doar o importanță pedagogică, dar nu constituie un domeniu de cercetare aparte [16]. În această privință neopozitiviștii se situează pe o poziție comodă, identificînd pur și simplu cîmpul problematic al biologiei generale cu teorii compromise și depășite din punct de vedere științific, cum ar fi vitalismul. Totuși, o astfel de polemică ieftină nu poate elimina această problemă din știință și nici nu poate justifica tratarea ei grăbită și ca atare dăunătoare biologiei ca știință despre viață. Căci, chiar dacă rezultatele atît de bogate ale cercetărilor particulare nu pot lumina încă pe deplin problemele centrale ale vieții ca un tip calitativ specific al existenței (mă refer doar la problematica științifică și nu ontologică a reproducției ontogenetice și filogenetice), nimeni nu o să conteste că ele sînt fapte. Toate rezultatele particulare, care adesea sînt obținute pe căile fructuoase ale biofizicii și biochimiei, trebuie în ultimă instanță să servească cunoașterii a ceea ce este viața în sine, a ceea ce are comun cu alte tipuri de existență și a ceea ce constituie specificul acestui mod de existență, deosebindu-l de celelalte. Faptul că teorii cum ar fi vitalismul au dat răspunsuri complet false la astfel de întrebări este un loc comun ; faptul că ele nu au găsit pînă astăzi nici o soluție adecvată nu oferă neopozitivismului nici o justificare pentru a le elimina din știință.

Dezvoltarea gîndirii arată că problemele ontologice apar frecvent cu mult înainte ca ele să poată primi o soluționare științifică, că această dezvoltare din treaptă în treaptă elimină concepțiile false pentru a le înlocui cu concepții corecte, că în acest proces se naște o interacțiune foarte strînsă cu știința. Este o caracteristică a epocii noastre separarea conștientă a științei de realitate. Această separare operată în numele „purității" științei îi dăunează acesteia foarte mult. Căci cunoașterea noastră trebuie confruntată

[16] Felix Mainx, *Foundations of biology*, ibid., p. 628.

cu aceste stări de lucruri reale și nu stă scris nicăieri că o premisă ontologică sau un răspuns ontologic trebuie să fie neapărat confuze sau reacționare, asemeni celor vitaliste. Un fizician atît de important cum este Schrödinger a încercat, de exemplu, să rezolve problema ontologică fundamentală a biologiei, a esenței vieții, emițînd ipoteza că contrariul entropiei este baza vieții [17]. Nu intenționăm să aderăm la ipoteza lui Schrödinger sau s-o combatem. O amintim doar pentru că din ea reiese că este posibil să se găsească o soluție pentru esența specifică a vieții fără a părăsi terenul științificității controlabile, ba chiar cu ajutorul categoriilor fizice (sau chimice), soluție care ridică la concept atît continuitatea legăturii dintre viață și realitatea anorganică precum și specificul ei în raport cu aceasta din urmă. Eliminarea unor astfel de probleme prin eticheta „metafizică" conduce la îngustarea și deformarea biologiei.

Desigur, aici nu poate fi vorba de o tratare exhaustivă a acestor probleme. Dorim doar să amintim o altă categorie a realității, la care ne-am referit în alt context, anume categoria individualității. Faptul că, datorită procesului ontogenetic de reproducție, individualitatea joacă un rol mult mai important în planul vieții decît în cel al realității anorganice este atît de evident încît nici reglementarea limbajului a neopozitiviștilor nu a putut să-l ocolească. Felix Mainx, la care ne-am mai referit, vorbește despre diversitatea discontinuă a animalelor și plantelor ; el amintește că din acest motiv ele nu pot fi ordonate într-un mod pur cantitativ așa cum se întîmplă cu elementele chimice în tabloul lui Mendeleev, ceea ce are drept consecință faptul că nu este posibilă prevederea unor forme de viață necunoscute pînă acum, lucru posibil în cazul elementelor chimice. Făcînd abstracție de punerea pe același plan a elementelor simple cu organismele adesea extrem de complicate, permisă doar din punct de vedere pur manipulatoriu, aici se recunoaște cel puțin o latură a complexului, fără ca neopozitiviștii să conchidă în plan metodologic, pe baza recunoașterii acestui fapt, asupra diversității tipurilor de existență, pusă în evidență de deosebirile amintite. Această importanță deosebită a categoriei individualității se manifestă și în teoretizările problemelor biologice

[17] E. Schrödinger, *Was ist Leben ?*, Bern, 1946, p. 112 și urm. Vezi și *Ce este viața ?*, Editura politică, București, 1980.

cu caracter strict practic. Să luăm de exemplu știința medicinei. Obiectul ei este în mod inevitabil un pacient individual. Chiar dacă toate simptomele stării sale de sănătate sînt cercetate și înregistrate prin măsurători calitative, ceea ce desigur nu se poate realiza încă, totuși hotărîtoare pentru corectitudinea diagnosticului și tratamentului rămîne în ultimă instanță natura specifică a individului. Idealul neopozitivist, despre care se vorbește mereu astăzi, de a înlocui, în condițiile creșterii numărului și exactității cercetărilor de detaliu cuantificate, diagnosticul personal al medicului, care de fapt trebuie să studieze atent și să aprecieze rezultatele acestei cercetări, cu o mașină cibernetică ilustrează într-un mod caricatural specificul metodologic al neopozitivismului. Pe de o parte, individualitatea pacientului este neglijată în mod conștient, metodologic ; pe de altă parte, ceea ce am mai discutat, interpretarea biologică a conexiunilor individuale fixate cantitativ este lăsată de o parte cu dispreț, preferîndu-i-se „limbajul" comun dominant în plan cantitativ. Nu este nevoie să fii medic pentru a ști că toate cercetările cantitative, fie că sînt cardiograme, numărătoarea globulelor sau alte examene sangvine trebuie interpretate biologic, adică individual, în funcție de personalitatea, istoria bolii fiecărui pacient pentru a putea da un diagnostic corect. (Faptul că există evoluții tipice nu modifică cu nimic această importanță decisivă a categoriei individualității).

Și mai grotesc este impresia produsă de unitatea neopozitivistă a manipulării științifice, atunci cînd omul, relațiile umane devin obiect al cercetării. Aici nu mai este vorba de răstălmăcirea, de simplificarea nepermisă a adevăratelor metode științifice și rezultate, ci — în condițiile neglijării adevăratelor rezultate ale științelor sociale, în special ale economiei — de o adeziune directă la filozofia modernă a manipulării. În studiul citat de noi, Carnap distinge doar între comportamentul individual și cel social. În timp ce în cazul psihologiei el mai mărturisește anumite dificultăți de clasificare, în cazul situației din științele sociale nu i se pare necesară nici măcar o analiză detaliată : „fiecare din termenii acestui domeniu este reductibil la termenii altor domenii. Rezultatul oricărei cercetări asupra unei grupe de oameni sau de alte organisme poate fi descris în termenii membrilor lor, ai relațiilor dintre ei și în cadrul mediului ambiant. Apoi pot fi formulate condițiile

pentru aplicarea fiecărui termen în psihologie, biologie, fizică, incluzînd şi limbajul obiectual. Mulţi termeni pot fi definiţi pe această bază, iar restul poate fi redus cu siguranţă la ei" [18]. Totuşi, Carnap recunoaşte că „astăzi psihologia şi ştiinţele sociale nu pot fi derivate din biologie şi fizică. Pe de altă parte, nu există nici un temei ştiinţific pentru a accepta că o astfel de derivare este imposibilă principial, odată pentru totdeauna" [19]. Un astfel de dogmatism al manipulării universale este pur şi simplu dezarmant. De aceea nici nu intru în polemică cu aceste afirmaţii ale lui Carnap. Pentru mulţi ele se autolichidează chiar astăzi. Pe alţi cititori va trebui să-i îndrumăm spre totalitatea consideraţiilor următoare, care conţin o respingere implicită a poziţiei neopozitiviste, fără o critică declarată a ei.

2. Excurs despre Wittgenstein

Consideraţiile noastre de pînă acum au limitat în mod deliberat problema ontologiei la construcţia internă a ştiinţei, la relaţia ei exprimată gnoseologic cu realitatea, la importanţa gnoseologică a problemelor ontologice în abordarea stărilor de lucruri reale. Este clar că prin aceasta nu am epuizat nici pe departe rolul problemelor şi soluţiilor ontologice în viaţa omului. Aşa cum vom vedea în partea a doua, atunci cînd vom trata munca, raportarea corectă a omului la realitatea existentă în sine, care transcende conştiinţa, este tocmai problema centrală a vieţii cotidiene, a practicii de fiecare zi. Se poate afirma chiar, pe bună dreptate, că atitudinea ştiinţifică umană provine din această nevoie elementară. Dar nici cu această geneză nu am epuizat problema. Întregul domeniu al activităţii omului este determinat în esenţa sa cea mai intimă de realitatea existentă în sine, respectiv de imaginea ei din conştiinţă dominantă la un moment dat ; aceste concepţii influenţează diferitele conţinuturi şi forme ale practicii umane. Acest complex poate fi tratat pe larg şi adecvat doar în cadrul ştiinţelor sociale concrete, în analizele concrete ale practicii umane, inclusiv etica. De aceea, aici este posibilă doar o schiţă a faptelor celor mai importante.

[18] Carnap, *ibidem*, p. 59.
[19] *Ibidem*.

Aceasta este totuşi indispensabilă deoarece dominaţia mondială a neopozitivismului, care s-a instaurat treptat, a devenit un factor hotărîtor în constituirea concepţiilor moderne despre lume, atît în sensul teoriei pure cît şi în sensul practicii strîns legate de ea, practică luată în înţelesul cel mai general al cuvîntului, tocmai datorită raportării negative, neutrale la orice ontologie. Atitudinea dominantă a neopozitiviştilor ne este deja cunoscută : este vorba de dispreţul binevoitor al managerului pe deplin matur faţă de iluziile pueril-romantice ale acelora care nu află nici o mulţumire, nici o împlinire în funcţionarea fără probleme a unei lumi manipulate fără rest şi care îşi fac visuri ce îşi au originea în stadiile primitive ale dezvoltării omenirii.

Orice cunoscător al filozofiei moderne ştie însă că tendinţa amintită nu epuizează gîndirea burgheză care a căpătat importanţă socială. Paralel cu marşul triumfal al pozitivismului apar mereu filozofii noi care, deşi din punct de vedere gnoseologic se situează pe un teren identic sau foarte asemănător, totuşi consideră că este necesară o confruntare cu problemele „tradiţionale“ ale filozofiei, precum şi găsirea unei soluţii contemporane la problemele ei. Din punctul de vedere al atitudinii sociale acest lucru înseamnă că astfel de gînditori consideră pătrunderea irezistibilă a manipulării în capitalismul contemporan drept o realitate de neschimbat, drept „destin“, dar care încearcă să opună rezistenţă spirituală consecinţelor ei ideologice nemijlocite. Marea lor influenţă arată că astfel ei au exprimat şi exprimă o nevoie socială reală. Nu intenţionăm să tratăm aici in extenso această mişcare de protest. Dintre gînditorii din a doua jumătate a secolului trecut ne gîndim la Nietzsche, iar dintre gînditorii începutului secolului nostru la Bergson. Faptul că teoria cunoaşterii a lui Nietzsche este foarte apropiată de pozitivism a fost constatat încă de Vaihinger, care, cu siguranţă, este un martor competent, întrucît el — în perioada cînd a scris „Philosophie des Als Ob“ * — a fost unul dintre primii care a încercat să-l interpreteze pe Kant în sensul unui pozitivism consecvent. În această întreprindere el l-a considerat pe Nietzsche ca tovarăş de drum alături de Forberg şi Lange, fără să-l deranjeze faptul că Nietzsche construieşte

* „Filozofia lui ca şi cum“ — titlul lucrării lui Vaihinger. *N. trad.*

pe teoria sa a cunoașterii pozitiviste o metafizică romantic-aventuroasă (fără ghilimele) care își are nucleul în „veșnica reîntoarcere". Relația intimă dintre teoria cunoașterii a lui Bergson și pragmatism este foarte cunoscută pentru a mai fi necesar să o mai analizăm. Lista unor astfel de figuri de trecere ar putea fi mărită.

Aici ne interesează mai puțin preistoria prezentului și mai mult prezentul însuși. Vom vorbi îndată despre existențialism ca „rebeliune" față de mulțumirea de sine neopozitivistă, față de conformismul neopozitivist în raport cu manipularea generală ajunsă la deplina înflorire. Ni se pare însă instructiv faptul că, de exemplu, Carnap și Heidegger influențează profund gîndirea contemporană nu numai ca gînditori opuși ai contemporaneității, ci ca exponenți ai unor curente care, din punct de vedere social, provin din aceeași sursă, ceea ce face ca ele să aibă multe puncte comune în plan teoretic, completîndu-se reciproc în polaritatea lor. De aceea ni se pare necesar ca înainte de a începe cercetarea existențialismului să ne referim pe scurt la un neopozitivist care, deși în toate problemele esențiale ale teoriei cunoașterii împărtășește opiniile curentului căruia îi aparține și care a contribuit considerabil la întemeierea și realizarea tendințelor acestuia, influențînd considerabil dezvoltarea teoriei, a rămas totuși în continuare filozof, fără să devină un simplu manager în planul gîndirii, trăind ca probleme problemele tradiționale ale filozofiei. Chiar atunci cînd, ca un bun neopozitivist ortodox, a eliminat aceste probleme din domeniul filozofiei științifice a resimțit această eliminare ca o problemă adevărată, ca un conflict interior. Îl avem în vedere pe Wittgenstein.

Nu trebuie demonstrat pe larg cît de aproape stau concepțiile vestitului său „Tractatus" (ne vom referi aici doar la această scriere a lui Wittgenstein, cea mai vestită și mai influentă din opera sa) de școala neopozitivistă. Și el respinge orice problematică ontologică ca fiind metafizică, lipsită de sens. El afirmă : „Cele mai multe propoziții și întrebări care au fost enunțate în legătură cu problemele filozofice nu sînt false, ci lipsite de sens. De aceea, la astfel de întrebări putem să nu răspundem, este suficient să le constatăm lipsa de sens. Cele mai multe întrebări și propoziții ale filozofiei se bazează pe aceea că nu înțelegem logica limbii noastre... Nu este de mirare că problemele

cele mai profunde nu constituie în fapt probleme" [20]. Acest pasaj concordă din punctul de vedere al conținutului pe deplin cu teoriile generale ale neopozitivismului, dar are un cu totul alt ton. Răzbate nu numai sentimentul că problemele eliminate prin decret din filozofia științifică continuă să rămînă pentru oameni probleme reale, ci și o ciudată sciziune în atitudinea interioară față de lumea lipsită de realitate, de ontologie din concepția neopozitivistă. Wittgenstein respinge și legătura cauzală ca superstiție [21]. Ca atare, în mod consecvent el consideră și concepția modernă științifică despre lume, atunci cînd vrea să fie filozofie, ca mit, în sensul vechilor mituri. „Întreaga concepție modernă despre lume se bazează pe eroarea de a considera că așa-numitele legi ale naturii există pentru explicarea fenomenelor naturii. Astfel, modernii stau în fața legilor naturii ca în fața a ceva intangibil, așa cum anticii stăteau în fața lui Dumnezeu și a destinului. Și unii și alții au și nu au dreptate. Totuși anticii sînt mai clari în măsura în care recunosc o limită clară, în timp ce în sistemul nou *totul* pare explicat" [22].

Este surprinzător și totodată interesant că la Wittgenstein logicismul realizat riguros înclină uneori spre o ontologie iraționalistă. Astfel, el contestă — încă pe deplin în sensul semanticii neopozitiviste riguroase — că indiciul propozițiilor logice ar fi generalitatea și susține această teză prin aceea că o propoziție negeneralizată poate fi tautologică la fel ca și una generalizată, deci ea poate fi o propoziție a logicii ca și cea din urmă. Pe parcursul argumentației apare însă următorul enunț surprinzător : „a fi general înseamnă a fi valabil în mod întîmplător pentru toate lucrurile" [23]. Ce înseamnă aici în mod întîmplător ? Chiar dacă am interpreta expresia pur semantic, ar trebui să ajungem la consecințe iraționaliste, căci logicismul matematic are rolul, chiar și la Wittgenstein, de a stabili între propozițiile particulare șiruri omogene ale reductibilității uneia la cealaltă, deci — cel puțin pe treapta manipulării propozițiilor — de a stabili serii de deducții coerente din punct de vedere logic, care exclud orice caracter întîmplător. Valabilitatea întîmplătoare a gene-

[20] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, 1955, p. 62.
[21] *Ibid.*, p. 108.
[22] *Ibid.*, p. 180.
[23] *Ibid.*, p. 162.

ralității pentru obiecte, a căror generalizare o reprezintă, ar transforma în nonsens toate aceste conexiuni, căci accidentalul pur nu este nici reductibil, nici traductibil. Dar întrucît îl putem cu greu bănui pe excelentul logician care este Wittgenstein de o astfel de inconsecvență metodologică, ni se pare că propoziția în discuție trebuie totuși considerată ca o alunecare nevoită a lui Wittgenstein spre ontologic, el avînd în mod surprinzător revelația unei profunde discrepanțe existențiale între propria logistică și realitatea de care devine brusc conștient.

Desigur, acesta rămîne un episod izolat, dar, în mod surprinzător, nu singurul. Un caracter asemănător are și exprimarea deschisă asupra solipsismului : „Ceea ce *susține* solipsismul este foarte adevărat, numai că nu poate fi *spus*, ci se arată el însuși. Faptul că lumea este lumea mea se vede în aceea că limitele limbii (limba, pe care doar eu o înțeleg) echivalează cu limitele lumii *mele*. Lumea și viața sînt una. Eu sînt lumea mea. (Microcosmosul)... Subiectul nu aparține lumii, ci este o graniță a lumii". Aceasta este ceva mai mult decît o divulgare involuntară a secretului de școală de care vorbește Heine. Este vorba din nou de o subită conștientizare a realității : prăpastia realității se cască dintr-o dată în fața neopozitivistului, iar el neagă din nou irațional dogma sacră a neutralității sferei manipulării față de subiectivitate și obiectivitate. Opoziția dintre neputința de a spune — neopozitivistul poate spune tot ceea ce este corect din punct de vedere logicist — și simpla putință de a se arăta esențialmente irațională trădează în ultimă instanță o atitudine față de realitate asemănătoare cu cea din exemplul anterior.

Finalul tratatului conține un fel de sinteză a acestui sentiment al vieții. Aici Wittgenstein scrie cu o sinceritate fermecătoare : „Simțim că chiar atunci cînd toate problemele științifice *posibile* au primit un răspuns, problemele noastre de viață nu au fost încă atinse. Desigur atunci nu mai rămîne nici o întrebare ; și chiar acesta este răspunsul. Rezolvarea problemei vieții o constatăm în dispariția acestei probleme. (Nu este acesta motivul pentru care oamenii, cărora sensul vieții le-a devenit clar după o lungă ezitare, nu au putut spune apoi în ce constă acest sens ?). În orice caz există indicibilul ; acesta se *arată*, el este misticul". Este important că acestei desfășurări a gîndului îi precede formularea : „ceea ce este mistic nu con-

sului în *cum* este lumea, ci în *faptul* că este" [24]. „Tractatus" conchide foarte consecvent din perspectiva acestui aspect, și nu din punctul de vedere al pozitivismului : „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem" [25]. Dar ce înseamnă cînd răspunsul unui filozof la problemele vieții constă doar în porunca tăcerii decît recunoașterea falimentului filozofiei sale ? Desigur, nu din punctul de vedere al purului neopozitivism, care înflorește și prosperă, care se complace conformist în această situație, ci din punctul de vedere al filozofiei așa cum a fost înțeleasă de umanitate de la începuturile ei drept conștiență și autoconștiență. Wittgenstein se refugiază aici în iraționalism din fața consecințelor propriei filozofii, numai că el este prea inteligent și prea clarvăzător în filozofie pentru a dori să facă din această zguduire ontologică o filozofie iraționalistă proprie. El rămîne la problemele sale, la neopozitivism și evită prăpastia, înfundătura propriei gîndiri printr-o tăcere în egală măsură rușinată și mîndră. În această tăcere se ivește însă un profund nonconformism ; generalitatea manipulării este considerată fără valoare, ostilă omenescului, degradantă pentru gîndirea cu adevărat umană. Desigur, atitudinea lui Wittgenstein este, dacă o considerăm doar în planul gîndirii, contradictorie pînă la inconsistență. Tocmai de aceea ea exprimă ceva extrem de important și contradictoriu despre situația socială contemporană : gîndirea (și în special simțirea) acelor care nu găsesc nici o ieșire din manipularea generală a vieții realizată de capitalismul contemporan, dar care sînt capabili să protesteze împotriva ei, protest dinainte neputincios — tăcerea lui Wittgenstein.

3. Existențialismul

Aici devine vizibilă legătura strînsă dintre Wittgenstein și existențialism. Că existențialiștii cei mai importanți l-au citit sau nu și modul în care au reacționat față de el nu prezintă nici o importanță. Aceleași situații și tendințe sociale pot produce gînduri asemănătoare chiar atunci cînd autorii lor nu se cunosc reciproc sau nu vor să se cunoască. În treacăt trebuie remarcat că nu ar

[24] *Ibid.*, p. 186.
[25] *Ibid.*, p. 188.

fi prea dificil să se găsească atitudini comune atît pentru fenomenologie, punctul de plecare al existenţialismului, pe care şi Heidegger îl recunoaşte ca atare, cît şi pentru pozitivism şi neopozitivism. Cu siguranţă Husserl însuşi, în perioada întemeierii fenomenologiei, nu se situa prea departe de pozitivism. El se situa foarte aproape de pozitivism sau de un neokantianism de nuanţă pozitivistă atunci cînd afirma următoarele : „Problema existenţei şi naturii «lumii exterioare» este o problemă metafizică. Teoria cunoaşterii, ca o lămurire generală asupra esenţei ideale şi asupra sensului valabil al gîndirii cunoscătoare, cuprinde într-adevăr şi problema generală, dacă şi în ce măsură este posibilă o cunoaştere sau o presupunere raţională despre obiectele materiale, «reale», care sînt principial transcendente trăirilor care le cunosc precum şi căror norme trebuie să le corespundă sensul adevărat al unei astfel de cunoaşteri ; însă ea nu se ocupă de problema empirică dacă noi oamenii putem într-adevăr dobîndi o astfel de cunoaştere pe baza datelor oferite nouă faptic sau de sarcina de a realiza această cunoaştere“ [1].

Motivul filozofic fundamental care formează elementul comun al celor două tendinţe constă în efortul de a găsi o perspectivă care să aibă ca bază de neclintit subiectivitatea (senzaţiile la Mach, trăirile la Dilthey etc.), dar care, fără să abordeze realitatea existentă în sine, ba chiar negînd posibilitatea de a o cunoaşte, să găsească şi să poată garanta o obiectivitate sui generis. Acest efort este, poate, mai evident în fenomenologia însăşi, atîta timp cît se manifestă doar ca o metodă logică nouă la Husserl, decît în pozitivismul contemporan propriu-zis. Problema care ne interesează aici apare doar atunci cînd elevii şi continuatorii lui Husserl, în special Scheler şi Heidegger transformă metoda fenomenologică într-o bază a ontologiei. Nu intenţionăm să analizăm aici pe larg faptul că fenomenologia însăşi prin „reducţiile ei“, prin „punerea între paranteze“ a realităţii înclina în mod îngrijorător spre un caracter arbitrar al metodei. Căci, a crede că esenţa ar putea fi într-adevăr independentă de realitate, că ea ar putea fi deci sesizată adecvat doar atunci cînd trăirile intenţionale provocate de ceea ce este real sînt metodologic îndepărtate cu grijă, constituie o prejudecată idea-

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1913, II, I, p. 20.

list-nedialectică. Această problemă nu trebuie considerată aici în raport cu logica pură ; este însă evident fără mare efort că pretutindeni unde este vorba de obiecte existente în vreun mod oarecare, esența este împletită atît de strîns cu realitatea, încît o desconsiderare metodică a acesteia („punerea ei între paranteze") poate conduce doar spre un arbitrar extrem. Indiferent de modul în care este determinată ontologic esența, ea se poate revela cu adevărat doar în relațiile reciproce dinamice ale realității, distincția dintre esență, fenomen și aparență fiind sortită să rămînă o străduanie zadarnică în condițiile în care realitatea este eliminată. În plus nu trebuie să uităm că „purificarea" fenomenologică a actelor intenționale prezintă aceeași insuficiență, relativ la sesizarea realității ca atare, pe care am constatat-o în cazul neopozitivismului, ca o consecință a unei atitudini gnoseologice unilaterale : incapacitatea de a percepe și a recunoaște limitele existente în mod obiectiv între existența însăși și oglindirile sale.

Acest fapt poate provoca uneori confuzii chiar în domeniul pur științific și cu atît mai mult acolo unde omul, relațiile sale cu lumea, practica sa devin obiecte ale cercetării. Am văzut că considerarea geometriei ca parte a realității fizice provoacă o mare confuzie ontologică ; pericolul este și mai mare aici, unde este posibilă tratarea fenomenologică a „obiectivității" enunțurilor teologice, cu ajutorul „punerii între parateze", pe același plan cu realitatea obiectivă.

Continuatorii lui Husserl întemeiază ontologia tocmai pe metoda fenomenologică [2]. Pentru a intrat direct în miezul problematicii, să-mi fie permis să citez din nou o convorbire pe care am avut-o cu Scheler : „Am avut cu Scheler o discuție interesantă și caracteristică atunci cînd, în timpul primului război mondial, acesta m-a vizitat în Heidelberg. Scheler era de părere că fenomenologia este o metodă universală care poate avea orice ca obiect intențional. «Putem de exemplu, afirma Scheler, să întreprindem cercetări fenomenologice asupra diavolului, cu condiția ca mai înainte să fi pus existența diavolului între paranteze». Desigur, am răspuns eu, și cînd ați definitivat portretul fenomenologic al diavolului, atunci deschideți parantezele și diavolul stă în fața noastră în carne și oase. Scheler a rîs, a ridicat din umeri și nu a răspuns

[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1947, p. 27.

nimic". [3] Desigur, atunci Scheler a abordat problema în discuție într-un mod relativ naiv, cu ortodoxia metodologică a unui elev al lui Husserl. Tocmai de aceea în acest exemplu se exprimă, într-un mod de-a dreptul grotesc, saltul nepermis de la obiectivitatea reală (aici pretins reală) la realitate în sens ontologic. Obiecția mea din discuția de atunci, făcută în glumă, poate fi însă aplicată la multe pasaje ale eticii lui Scheler unde el se străduiește să creeze o punte de legătură între faptele etice descrise fenomenologic și confirmarea pozițiilor teologice.

În interpretarea obiectului și metodei fenomenologiei ca bază a ontologiei, Heidegger merge mult mai departe decît Scheler. Chiar faptul că el limitează de la bun început domeniul obiectual al ontologiei la om și la „lumea" lui constituie o importantă cotitură metodologică care este decisivă și — considerînd lucrurile obiectiv — fatală pentru specificul ontologiei existențialiste și pentru influența ei specifică. Cu alte cuvinte, Heidegger declară deschis că el consideră omul, ființa-aici * (das Dasein), și numai omul ca punct de plecare al ontologiei. Nu putem să analizăm aici întreg procesul gîndirii sale care a dus la acest rezultat; din perspectiva prezentei lucrări ne interesează doar punctul de plecare al ontologiei sale, indiferent de modul cum este fundamentat. Heidegger afirmă: „ontologiile care își aleg drept temă o ființare care nu are caracterul existențial al ființei-aici sînt ca

[3] G. Lukács, *Existentialismus oder Marxismus?* Berlin, 1951, p. 36—37.

* Termenul „Dasein" nu este o invenție lingvistică a lui Heidegger, care dealtfel în *Sein und Zeit* excelează în această privință, ci a fost și este utilizat atît în limbajul curent cît și în cel filozofic cu sensul general de existență. Heidegger îi dă o nouă accepție sau mai bine zis îi limitează sfera doar la existența umană sau la modul de a exista al omului.

În ceea ce privește traducerea termenului în limbile romanice (româna și franceza) s-au încercat pînă acum diferite soluții. V. Bogdan în studiul „Heidegger și problema ontologică" (în „Istoria filozofiei române", vol. 3, Societatea română de filozofie, București, 1938) avansează trei variante: „existența noastră" (p. 448), „existență" (p. 451) și „Faptul că sîntem aici" (p. 454). În timp ce soluția intermediară nu corespunde intențiilor lui Heidegger, prima și ultima se apropie de acestea, dar au dezavantajul că sînt perifrastice și că estompează legătura cu ceilalți doi termeni care îi sînt asociați în gîndirea filozofului german: Sein (ființa), Seiende (ființarea).

În franceză Dasein este tradus pentru prima dată de H. Corbin prin „réalité humaine" (M. Heidegger „Qu'est-ce que la méta-

doare fundate și motivate de structura ontică a ființei-aici însăși care presupune determinația unei înțelegeri preontologice a ființei. De aceea *ontologia fundamentală,* din care se pot dezvolta apoi toate celelalte, trebuie căutată în analitica existențială a ființei-aici" [4].

În simplă proză, de care Heidegger se ține mereu la distanță, aceasta înseamnă că ontologia sa ia în considerație doar omul și relațiile sale sociale. El schițează deci o ontologie a existenței sociale în care dispar, ca irelevante, toate problemele ontologice independente ale naturii. Heidegger chiar polemizează în mod declarat cu orice filozofie care vede în natură ceva primar în plan ontologic și dezvoltă corespunzător punctul său de vedere : „În loc de aceasta, se încearcă interpretarea lumii pornind de la ființa (Sein) ființării (Seiendes), care este prezentă în lume, dar care nu este descoperită pornind de la natură. Natura este — înțeleasă ontologic-categorial — un caz limită al ființei unei ființări posibile în cadrul lumii. Ființarea ca natură nu poate fi descoperită de ființa-aici decît într-un anumit mod al ființei-în-lume care îi este propriu. Această cunoaștere are caracterul unei anumite demondaneizări (Entweltlichung) a lumii. „Natura", ca sinteză conceptuală a structurilor ființei unei anumite ființări prezente în lume, nu poate niciodată să facă inteligibilă *mondaneitatea* (Weltlichkeit)" [5]. Natura devine

---

physique" ? suivi d'extraits sur „L'être el le Temp", Gallimard, Paris, 1938). Soluția, preluată și de Sartre în „L'être et le Neant", este pe bună dreptate criticată de J. Beauffret : „Rien n'est plus loin du sens precis et concret du mot Dasein, qui cherche au contraire à saisir sur le vif l'éclatement d'un act de présence : Me voilà !" (J. Beauffret „Introduction aux Philosophies de l'existence", Denöel Gonthier, Paris, 1971, p. 16). În traducerea realizată în 1964, R. Boehm și A. de Weelhens propun soluția „L'être-lá" pentru Dasein. Traducătorii își justifică astfel opțiunea : „...La composition du mot être-lá (comme pour Dasein) indique immédiatement la presence de l'être..." (R. Boehm, A. de Weelhens „Notes" la „L'être et le Temp", Gallimard, Paris, 1964, p. 278—279).

În ceea ce ne privește, considerăm că cea mai adecvată traducere românească pentru Dasein ar fi ființa-aici", bineînțeles dacă se traduce Sein prin „ființa" și Seiende prin „ființare", cum propunem noi. Ea este fidelă, păstrează în mod manifest înrudirea cu ființa (Sein) și ființarea (Seiende) ; nefiind o perifrază este ușor declinabilă atunci cînd contextul o cere și, în sfîrșit, permite redarea în limba română a unor subtilități ale gîndirii lui Heidegger imposibil de redat prin altă traducere (vezi nota de la p. 109). *Nota trdd.*

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 13.

[5] *Ibidem,* p. 65.

astfel o simplă parte a existenței sociale. Aici este conținut un anumit adevăr — foarte relativ —, căci „schimbul de materii al societății cu natura" constituie într-adevăr, așa cum vom vedea mai tîrziu, un moment important al existenței sociale. Însă natura este întotdeauna, independent de acest rol social al ei, ceva existent în sine și de aceea, în mod necesar, obiect al cercetărilor ontologice independente. Dacă i se ia această independență, ea devine doar un obiect al manipulării sociale.

În aceasta pare a consta opoziția maximă față de neopozitivism. Acesta propune ca scop tocmai manipularea unitară, unde idealul ar consta în dominarea obiectelor sociale, totala lor subordonare față de reglementările semantice ale fizicii matematice. Deci, Carnap cere o manipulare mentală a tot ce este social după modelul fizicii, Heidegger tratarea naturii ca simplu moment al existenței sociale a oamenilor. Totuși, opoziția este doar aparentă, mai curînd fiind vorba de o completare reciprocă. Îndeplinirea reală a cerinței formulate de Carnap nu ar fi nimic altceva decît teoria manipulării depline a tuturor fenomenelor sociale și aici apare, așa cum am văzut, cercul wittgensteinian al acelor probleme care sînt probleme reale de viață, la care filozofia nu poate răspunde totuși decît prin tăcere. Ontologia lui Heidegger apare astfel în dublu sens ca o completare organică a neopozitivismului. Pe de o parte, ontologia sa orientată exclusiv asupra omului considerat în cadrul societății nu este, așa cum vom vedea, o ontologie reală, cuprinzătoare și multilaterală a existenței sociale, o ridicare în plan ontologic a situației societății manipulate în mod general, situație proprie evului capitalismului dezvoltat. Scopul cognitiv pe care și-l propune Heidegger în plan ontologic corespunde exact idealului către care tinde și Carnap cînd include socialul într-o știință neopozitivistă unitară, despre care Wittgenstein, în pasajul citat mai sus, vorbește ca despre o stare în care „toate problemele științifice *posibile* au fost soluționate". Pe de altă parte, Heidegger încearcă să dea un răspuns de conținut acelei tăceri a lui Wittgenstein, s-o articuleze filozofic, ontologic, tăcere în care se exprimă refuzul neopozitivist (sau neputința de soluționare) față de problemele noastre de viață. De aceea filozofia sa nu constituie polul opus în raport cu neopozitivismul, ci este doar o completare a lui : el se situează pe același teren ca și neopozitivismul, tratează în mod ase-

mănător problemele timpului, le consideră tot atît de puțin probleme social-istorice reale, ci fundamente imuabile ale unei gîndiri științifice, respectiv fenomenologice. Diferența constă în aceea că acolo unde Carnap se oprește mulțumit de sine, Heidegger manifestă o neliniște pe care am întîlnit-o și la Wittgenstein. Generalizînd mai departe, s-ar putea spune : prin descrierea manipulării generale a gîndirii și a vieții, Carnap exprimă acordul său cu această stare, acord înveșmîntat în hainele neutralității. Și Heidegger consideră aceeași realitate socială a vieții înstrăinate ca exprimînd absoluta și nemodificabila, din punct de vedere ontologic, „condition humaine", însă privește această situație nemodificabilă ontologic cu un ochi iraționalist-pesimist și încearcă să evidențieze ontologic perspectiva unei ieșiri pentru individul izolat, soluție religioasă (religios-ateistă) care nu afectează fundamentele.

Pentru a degaja acest drum trebuie redefinit primul început, primul obiect al actelor intenționale, fenomenul însuși. Lucrul cel mai important pentru Heidegger în acest demers al întemeierii este de a determina în așa fel obiectul intuirii esențelor, încît din faptul de a fi dat să decurgă firesc și cu aparența unei evidențe de la sine înțeleasă tot ceea ce el consideră ca important din punct de vedere ontologic, adică viața cotidiană manipulată. Astfel se naște următoarea primă determinare : „De aceea trebuie să reținem ca înțeles al expresiei «fenomen» ceea-ce-se-arată-în-el-însuși, ceea ce este manifest" [6]. Prin aceasta se face loc deplinului arbitrar, semnalat mai sus, în interpretarea ontologică. Pentru conceperea posthegeliană a relației dintre esență și fenomen este un lucru de la sine înțeles că fenomenul revelează într-un anumit mod esența, chiar dacă nu atît de nemijlocit și absolut cum afirmă aici Heidegger. La aceasta se adaugă, așa cum vom vedea, faptul că determinarea fenomenului are la bază de la bun început fundamentarea fenomenologică a lumii manipulate total a cotidianului capitalist, așa cum a observat în mod pătrunzător Günther Anders : „Cînd Heidegger, indiferent dacă îndreptățit sau nu, a revitalizat cuvîntul «fenomen», care se vidase de conținut, interpretîndu-l ca «ceea-ce-se-arată-în-el-însuși», el nu s-a gîndit la altceva decît la fenomenalitatea mărfurilor care se con-

[6] *Ibidem*, p. 28.

curează ; iar interpretarea sa este adecvată acesteia întrucît clasa acestora a devenit model pentru toate celelalte clase de obiecte, interpretarea sa are valabilitate universală : ceea ce se vrea considerat, trebuie să se arate" [7]. Formulările lui Anders pot fi din punct de vedere stilistic cam exagerate ; în ceea ce au esențial, ele se potrivesc miezului enunțurilor ontologice, întemeiate aici de Heidegger, asupra omului și lumii.

În orice caz, în considerațiile introductive de întemeiere este vizibilă încă o tendință care trebuie să servească la susținerea metodologică a concluziei lui Heidegger despre pierderea sensului, părăsirea sensului ființei-aici. Heidegger formulează în felul următor această tendință : „Ființarea se poate arăta în ea însăși în moduri diferite, în funcție de calea de acces spre ea. Există chiar posibilitatea ca ființarea să apară ca ceea ce ea *nu* este în sine însăși. Fenomenul este o non-manifestare-de-sine" [8]. Din punct de vedere formal contradicția este insolubilă ; prin aceasta el oferă o nouă bază arbitrarului în intuirea esențelor. Ea este intim legată de tendințele fundamentale ale filozofiei lui Heidegger, în ea manifestîndu-se cele două orientări opuse ale ei : generalitatea vieții manipulate și protestul pur interior împotriva ei. Vom vorbi imediat despre ele. Prima tendință se exprimă clar în primul citat, semnificația celui de al doilea rezidă în *aceea* că cu ajutorul lui este fundamentată metodologic discrepanța, hotărîtoare pentru Heidegger, între ființă și ființare. Făcînd abstracție de ceea ce se află în spatele acestor tendințe din punct de vedere al conținutului social, o concretizare socială corespunzătoare a lor putînd să le includă într-un raport dialectic reciproc, constatăm că Heidegger își închide singur unicul drum posibil pentru crearea unei conexiuni întemeiate rațional a celor două aspecte contrarii ale fenomenului (dezvăluire, respectiv învăluire a esenței). Cauza rezidă în abstractizarea exagerată ce caracterizează metoda sa, care nu merge de la mijlocirile și particularitățile concrete ale unui complex de fapte spre o concrețiune generalizată, ci sare de la nemijlocirea formală și de aceea general-abstractă a primului dat, fără nici o mijlocire, la ultima conexiune. Această metodă care elimină prin abstracti-

[7] G. Anders, *Der sanfte Terror*, Merkur, 1964, p. 335.
[8] Heidegger, *Sein un Zeit*, p. 28—29.

zare mijlocirile concrete transformă dialectica reală a fenomenului și a esenței într-o contradicție lipsită de temei, insolubilă, abstractă. Acest fapt se explică prin aceea că la Heidegger nu existența constituie punctul de plecare (știut ca abstract) așa cum se întîmplă la Hegel, ci culmea ei, împlinirea ei. Dacă și acest punct de plecare este el însuși discutabil, așa cum vom vedea în capitolul Hegel, el devine și mai discutabil printr-o inversare sistematică. Încă la Hegel se naște, datorită abstractizării, identitatea imposibilă dintre existență și neant, care este și la Hegel foarte problematică, dar care cunoaște o depășire dialectică. Ființa ca concept cheie al existențialismului transformă însă această falsă identitate cu neantul într-o tematică centrală.

Vom vedea mai tîrziu că această înclinație spre o abstractizare exagerată rezultă cu necesitate din conținutul poziției lui Heidegger, pentru a cărui clarificare trebuie să ne ocupăm separat de cele două tendințe. În ceea ce privește prima tendință, constatăm că toate categoriile pe care Heidegger afirmă că le-a descoperit și întemeiat prin filozofie în cercetarea fenomenologic-ontologică a ființei-aici (omul) nu sînt nimic altceva decît fenomene realmente extrem de abstracte ale vieții capitaliste moderne, manipulate și înstrăinate, care sînt desigur exprimate de Heidegger într-o limbă originală și pitorească. Ne-am mai referit la această tendință atunci cînd am arătat că Heideger respinge o ontologie independentă a naturii, cel puțin în acest context, și consideră ontologic natura doar în măsura în care a devenit o parte a vieții cotidiene. Desigur nemijlocit, și doar nemijlocit lucrurile stau astfel. De exemplu, oamenii posedă și folosesc unelte fără să le pese ce conexiuni obiective existente în sine stau la baza existenței și utilizării lor. Aceasta este într-adevăr o caracteristică a vieții cotidiene, a relației dintre teorie și practică la acest nivel, relație care este în mod necesar nemijlocită. Totuși, doar pentru modul nemijlocit de reflectare a realității vieții cotidiene lucrurile se prezintă astfel și nu pentru realitatea existentă în sine, nici măcar pentru cea a vieții cotidiene. Viața cotidiană dezvoltă, așa cum am arătat în lucrarea citată, reflectarea dezantropomorfizantă a realității în știință tocmai pentru a putea să surprindă corect în fiecare caz în parte, cel puțin aproximativ, în-sinele naturii și prin aceasta să producă, pentru a rămîne la exemplul nostru, unelte care

funcţionează bine. Nici chiar o sociologie pur descriptivă nu poate să rămînă indiferentă faţă de acest fapt dacă urmăreşte să schiţeze o imagine reală despre viaţa cotidiană a omului. Însă într-o cercetare ontologică asupra cotidianului, cum este cea a lui Heidegger, toate obiectele şi subiectele sale, toate relaţiile obiectelor şi ale subiectelor apar exclusiv în lumina în care ele manipulează şi sînt manipulate. Iar această imagine care, repetăm, ar constitui şi pentru o sociologie descriptivă o imagine unilaterală şi deformată este transformată de ontologia fenomenologică a lui Heidegger în esenţa atemporală a existenţei umane, cel puţin în sens negativ. În opera sa principală Heidegger se ocupă mult de timp şi de istorie. Dar tocmai aici, unde esenţa reală a fiecărui obiect are neapărat nevoie de o întemeiere social-istorică, ne aflăm în atmosfera atemporală a fenomenologiei pure, Heidegger tratînd, cu toate abaterile de la metoda lui Husserl, aceste obiecte aşa cum Husserl a tratat obiectele pur logice.

Acest aspect exprimă profunda înrudire a acestei laturi a filozofiei lui Heidegger cu neopozitivismul. Contrastul dintre limba pitorească a unuia şi uscăciunea semantică a celuilalt nu trebuie să mascheze înrudirea lor. Dacă ne gîndim la anumite categorii din această parte a lucrării „Fiinţă şi timp", cum ar fi „instrument" (Zeug) şi „disponibilitate-pentru-ceva" (Zuhandensein), dincolo de culoarea expresiei transpare reducţia ontologică a oricărui obiect, a oricărei relaţii la simpla maniabilitate abstractă în genere. Heidegger transformă categoria greacă a „lucrului" (Ding), care exprimă prea pregnant pentru el existenţa în sine, în categoria de „instrument", categorie foarte importantă a cotidianului. În această problemă Heidegger afirmă următoarele : „Un *instrument* nu «este», la drept vorbind niciodată... Utilizarea specifică a unui instrument particular, care este singura în care se poate manifesta genuin fiinţa sa de instrument, aşa cum este pentru ciocan acţiunea de a ciocăni, nu echivalează totuşi cu o *sesizare* tematică a acestei fiinţări ca lucru dat, cu atît mai mult cu cît această utilizare nu „ştie", servindu-se de ciocan, structura unui instrument ca atare... Modul de a fi al instrumentului, în care el se autodezvăluie de la sine, îl numim *disponibilitate-pentru-ceva*" [9]. Este

[9] *Ibidem*, p. 69.

evident că aici Heidegger „pune între paranteze" în maniera fenomenologică atît existența reală a uneltelor cît și procesul real al funcționării lor pentru a face din „esențele" lor părți nefalsificate ale unei lumi strict manipulate. Este clar că prin această abstractizare întreaga realitate a vieții cotidiene este dizolvată. De exemplu Heidegger spune în același context : „Acțiunea de a ciocăni descoperă «maniabilitatea» specifică a ciocanului. Modul de a fi al instrumentului, în care el se dezvăluie de la sine, îl numim «disponibilitate-pentru-ceva».[10] Și tot astfel, în cazul tuturor categoriilor cotidianului pe care Heidegger le considera demne de a fi menționate, printre care, cum era de așteptat, munca nu-și află locul. Din astfel de elemente se compune la Heidegger „lumea", lume exclusiv a omului. De aceea ea poate fi caracterizată în felul următor „lumea nu constituie din punct de vedere ontologic o determinație a ființării care în mod esențial *nu* este ființa-aici ci o caracteristică a ființei-aici înseși" [11].

Toate aceste categorii urmăresc scopul de a prinde într-un tablou ontologic unitar viața cotidiană a oamenilor în societate, „faptul de a fi în lume" (In -der-Welt-sein), „coființarea" (Mitsein). Nu ne putem opri aici asupra momentelor izolate ale acestui ansamblu ; aceasta și pentru că Heidegger însuși vede în „ființa anonimă" * (das Man) aspectul ontologic esențial al acestui tablou. Ființa anonimă este simbolul cuprinzător al înstrăinării generale, subiectul cel mai real al cotidianeității. Ea poate juca acest rol numai datorită faptului că reprezintă sinteza a ceea ce cotidianul produce neîncetat la fiecare om

---

[10] *Ibidem*, p. 68—69.

[11] *Ibidem*, p. 164.

* „Das Man" este rezultatul substantivării pronumelui nehotărît „man". În limba română îi corespunde pronumele „se" cînd are rolul de pronume nehotărît, cum se întîmplă în expresiile : „se spune", „se obișnuiește", „se aude" etc. Dacă sub aspectul sensului între „man" și „se" există un raport de suprapunere cel puțin parțială, în plan lingvistic, deci al traducerii lui „man" prin „se", lucrurile nu stau tot atît de simplu, căci în limba română substantivarea pronumelui nu este un fenomen curent, așa încît substantivarea lui „se" ar suna forțat : „se-ul". Pentru a evita această formă propunem traducerea lui „das Man" prin „ființa anonimă", care deși literal se îndepărtează de termenul german, din punct de vedere al redării sensului este satisfăcătoare, sunînd firesc în limba română. — *Nota trad.*

în orice situație : înstrăinarea, manipularea, subordonarea absolută a oricărui individ față de altul. Heidegger exprimă această idee în felul următor „Nu el însuși este, ceilalți i-au luat ființa. Arbitrarul celorlalți dispune de posibilitățile existențiale cotidiene ale ființei-aici. Acești alții nu sînt *anumiți* alții. Dimpotrivă, oricare dintre ei îi poate reprezenta. Hotărîtoare este doar dominația inaparentă a celorlalți pe care ființa-aici a preluat-o pe neobservate drept coființare. Facem parte dintre ceilalți și le consolidăm puterea. „Alții" pe care-i numim astfel pentru a masca propria noastră apartenență la ei, sînt cei care în coființarea cotidiană „sînt aici" ca proximitate și cel mai adesea cine-*le* nu este acesta sau acela, tu însuți, cîțiva și nici suma tuturor. Cine-*le* este impersonala ființă anonimă" [12]. Aceasta nu este însă decît o descriere generală abstractă. Heidegger merge mai departe și indică corect consecințele umane ale acestei dominații : „Distanța, mediocritatea, nivelarea constituie ca modalități de a fi ale ființei anonime ceea ce cunoaștem sub numele de «opinie publică». Ea reglementează în primul rînd toate interpretările lumii și ale omului și are întotdeauna dreptate. Și aceasta nu pe baza unui raport existențial de excepție și primar față de «lucruri», nu pentru că ea dispune de o transparență special dedicată a ființei-aici, ci pe temeiul unei alunecări pe deasupra lucrurilor, ca fiind nereceptivă față de toate deosebirile de nivel și autenticitate. Opinia publică întunecă totul și recomandă ceea ce a întunecat astfel drept ceea ce este cunoscut și accesibil oricui". Tot aici trebuie adăugată și propoziția rezumativă că „ființa anonimă" privează „respectiva ființă-aici de responsabilitate" [13].

Cu aceasta am ajuns la concretizarea heideggeriană a „tăcerii" întîlnite la Wittgenstein. Prima impresie este că aici Heidegger duce motivul abordat de Wittgenstein mult dincolo de sensul lui originar, prin cele mai diverse variațiuni. Problemele vieții nu mai sînt amintite doar marginal ca simple fenomene liminare ale filozofiei științifice, asemenea lucrului în sine kantian, principial incognoscibil, ca ceva abstract, ci sînt cercetate în intimitatea lor, în mod declarat, concretizat. Mai mult decît atît: cele spuse de Heidegger constituie totodată o negație ho-

[12] *Ibidem*, p. 126.
[13] *Ibidem*, p. 127.

tărită. La Wittgenstein simţim că „tăcerea" este în miezul ei tot o negaţie, care este însă latentă, în timp ce negaţia lui Heidegger pare să aibă un conţinut clar. Nu trebuie să diminuăm această opoziţie ; totuşi considerarea ei mai atentă va arăta că ea este o opoziţie în cadrul aceleiaşi atitudini faţă de realitatea contemporană. Înrudirea profundă constă în aceea că forţele irezistibile ale vieţii contemporane sînt concepute ca supratemporale, supraistorice. Wittgenstein le contrastează doar cu conştiinţa cunoscătoare care în raport cu ele este condamnată la tăcere, în timp ce Heidegger extinde relaţia reciprocă la ansamblul vieţii cotidiene şi ajunge prin aceasta la livrarea, de asemenea absolută, a omului atotputerniciei „fiinţei anonime" (das Man). Faptul că o astfel de coincidenţă în cadrul acestei opoziţii (sau că această opoziţie în cadrul unei considerări a lumii foarte asemănătoare) nu este întîmplătoare devine tot mai clar pe măsură ce punem mai bine în evidenţă căile cognitive care duc la astfel de rezultate. Eliminarea consecventă a oricărei geneze social-istorice în cazul unor fenomene sociale tipice, ceea ce are drept urmare transformarea caracteristicilor lor temporale în unele atemporale, este doar o consecinţă metodologică a modului fundamental de abordare, a eliminării principiale a oricărei existenţe în sine din domeniul filozofiei. Ilustrăm afirmaţia noastră indicînd faptul că atît Wittgenstein cît şi Heidegger resping, aproape cu aceleaşi cuvinte, orice considerare a obiectelor sub aspectul lui „ce", care presupune întotdeauna motive ontologice, apreciind cunoaşterea lui „cum" ca singura cu putinţă [14]. Se înţelege de la sine că în cazul oricărei utilizări practiciste a obiectelor, deci în cazul oricărei manipulări problema lui „cum" trece pe primul plan. Tot atît de clar este şi faptul că orice abordare social-istorică, critică, real-genetică ajunge cu uşurinţă la aceea că modalitatea nemijlocită este rezultatul, expresia unor complexe de forţe reale foarte diferite între ele, funcţia ei actuală dată putîndu-se transforma adesea în opusul ei (capitalul purtător de dobîndă în precapitalism şi în capitalism.) Arbitrarul metodologic al intuirii esenţelor cu „punerea între paranteze" a realităţii apare aici sub un nou aspect, însă eliminarea realităţii în neopozitivism (înlocuirea cauzalităţii prin relaţie funcţională) conduce da-

[14] *Ibidem*, p. 127 şi Wittgenstein, p. 48.

torită înrudirii metodologice la un arbitrar asemănător.

Acest arbitrar apare foarte clar acolo unde Heidegger identifică universul „ființei anonime" (das Man) cu „opinia publică" (Öffentlichkeit). Aceasta este, indiscutabil, așa cum am văzut, o tendință importantă a manipulării sociale : capitalismul vrea să creeze o „opinie publică" pentru a domina și reglementa piața în conformitate cu interesele marelui avînt al industriei bunurilor de consum și al serviciilor devenite capitaliste ; de exemplu supralicitarea tot mai energică a ceea ce Veblen a numit consum de prestigiu. Am constatat mai înainte că această tendință se manifestă și în viața politică drept voință de a dirija „democrația de masă". Cînd însă Heidegger transformă această tendință atît de puternic condiționată istoric în factorul ontologic fundamental al oricărei vieți umane în genere, trebuie să vedem aici indiscutabil un caz tipic de arbitrar drept bază metodologică a fenomenologiei. Desigur Heidegger valorizează negativ fenomenul în discuție, dar această valorizare nu anulează faptul că un fenomen istoric tipic este transformat într-un fundament ontologic supratemporal al ființei-aici (Dasein), al vieții umane. Acest moment de arbitrar este și mai mult accentuat de faptul că pînă și în conștiința falsă a managerului din domeniul opiniei publice economice sau politice există adesea o înțelegere mai clară a realelor conexiuni social-istorice decît în generalizările ontologice ale lui Heidegger. Să menționăm doar marginal că generalizarea sa are un accent afectiv antidemocratic de o acuitate pe care doar o parte a managerilor practici consideră oportun s-o declare deschis ; în legătură cu aceasta, caracterul de la sine înțeles al identificării ontologice dintre opinia publică (Öffentlichkeit) și inautenticitate este de asemenea definitoriu pentru arbitrar ca baza metodologică a fenomenologiei.

Contrastul dintre autenticitatea și inautenticitatea omului într-o lume manipulată de „ființa anonimă" (das Man), contrast atît de important pentru influența exercitată de Heidegger, este în fond o problemă de etică care în mod necesar trebuie să se concretizeze, așa cum se întîmplă și la el, într-o alternativă a lui „ce-i de făcut ?" Deocamdată lăsăm deoparte conținutul etic și ne concentrăm atenția doar asupra dilemei autenticului și inautenticului într-o realitate înstrăinată. Este vorba atunci de problema centrală a unei antropologii filozofice spre care Heidegger tinde oricum în „Ființă și timp" ca urmare a poziției centrale

acordate ființei-aici (Dasein). În monografia sa asupra lui Kant, Heidegger vorbește pe larg despre problema antropologici filozofice și exprimă în legătură cu ea unele rezerve metodologice. Acestea par a se concentra asupra antropologiilor lui Kant și Scheler, fără ca Heidegger să lase impresia că pune în legătură aceste observații cu ontologia ființei-aici (Dasein) din opera sa principală. În orice caz, această monografie conține cîteva considerații asupra omului ca obiect al ontologiei care pot să lumineze mai îndeaproape problematica omului. „Nici o epocă n-a știut atît de puțin ce este omul, cum este epoca noastră. În nici o epocă omul nu a devenit atît de problematic ca în a noastră" [15]. Necunoașterea omului este un loc comun al existențialismului. Ea joacă și la Jaspers, de exemplu, un rol important. Considerată, obiectiv structural, ea este în „Ființă și timp" o consecință directă a dominației „ființei anonime" (das Man) : dacă orice acțiune internă a omului este determinată de manipulabilitate, dacă se acceptă aici o negație considerată ontologic, atunci ea poate fi întemeiată doar pe faptul că, deși înstrăinarea care domină peste tot în această lume spune ceva relevant din punct de vedere ontologic asupra omului, este un „existențial", totuși esența ontologică a omului conține și altceva, opus, iar omul (das Dasein) poate fi caracterizat ontologic în mod exhaustiv doar ca punct de intersecție al acestor contrarii. Această bază, care, în special în dezvoltarea ulterioară a lui Heidegger, capătă forma opoziției dintre ființă și ființare, apare în „Ființă și timp" în special în modul pe care l-am prezentat. Punctul de plecare fenomenologic, amintit mai înainte, care constă în aceea că fenomenul poate nu numai să reveleze esența, ci și s-o ascundă tinde deja spre această opoziție. Pentru a o putea înțelege și aprecia corect trebuie să surprindem mai exact sensul ei, așa cum apare el în gîndirea lui Heidegger : el are un caracter contradictoriu pronunțat. De la Hegel știm că distincția dintre contrar și contradictoriu nu are importanță pentru dialectică [16]. Această concepție dialectică corectă nu este împărtășită de Heidegger. El analizează în planul gîndirii contradicția dintre ființare și ființă, dintre existența umană autentică și neautentică, rămînîndu-i complet străină mișcarea dialectică, trecerea reciprocă a categoriilor opuse una într-alta.

[15] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main, 1951, p. 189.

[16] Hegel, *Enzyklopedie*, § 165.

În special în „Ființă și timp" el se află, în privința problemelor dialecticii, sub influența criticii pe care i-o face Kirkegaard lui Hegel. Această critică respinge în special trecerea dialectică a categoriilor una într-alta pentru a o înlocui cu alternativele rigide care rămîn fără legătură între ele în manieră formal-logică teologică, alternative pentru care trebuie să se opteze apoi în mod religios-irațional. Ca atare, o conectare metodologică a logicii formale osificate și a conținuturilor iraționale nu constituie ceva nou în istoria filozofiei. Tradiția de gîndire în care se situează Heidegger îl apropie foarte mult de rigidizarea conceptelor contradictorii. Așa se întîmplă în cazul prezentat mai înainte.

În „Ființă și timp" Heidegger se referă doar într-o observație la Kirkegaard, unde și critică dependența ontologică a acestuia față de Hegel și consideră că scrierile sale religioase oferă mai mult din punct de vedere ontologic decît cele filozofice. [17] Faptul este pe deplin inteligibil. Kirkegaard a polemizat cu încercarea hegeliană de a introduce conținuturile esențiale ale creștinismului în fluxul dialectic al filozofiei sale și de a le salva astfel în mod rațional. În momentul în care Kirkegaard se ridică împotriva bisericii protestante înseși, iraționalismul său religios se manifestă într-o formă mai pură. Acesta îl influențează pe Heidegger care încearcă să-l purifice de toate conținuturile creștine concrete. Prin aceasta categoriile lui Heidegger devin și mai abstracte și mai iraționaliste decît cele ale lui Kirkegaard, ale cărui conținuturi și forme teologice concrete dispar, deși opoziția teologică insolubilă dintre neputința de soluționare a problemelor practic umane în lumea pămîntească și putința de a le soluționa în lumea transcendentă este menținută la nivel structural-fundamental și determină în mod hotărîtor întreaga construcție conceptuală a lui Heidegger.

Teologia sa fără Dumnezeu îmbracă forma ei cea mai înaltă și cea mai influentă în categoriile de ființă și neant, categoriile centrale, cele mai abstracte și cele mai influente ale unei ontologii. Heidegger știe foarte bine că problema neantului nu poate fi pusă de știință (În tratarea logicii lui Hegel vom analiza pe larg această idee). Problema neantului este pusă de el într-adevăr într-o manieră pur teologică. „De ce este mai curînd ființarea și nu neantul ?" [18]

[17] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 235.
[18] Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt/Main, 1951, p. 189.

Această întrebare poate fi pusă doar teologic, căci sensul ei nu este un de ce cauzal, ci un pentru ce teologic. De-abia pornind de aici poate fi contestată derivarea neantului din negație și avansată afirmația : „neantul este înaintea lui nu și a negației". Astfel Heidegger se vede confruntat cu dificultăți extreme, cel puțin în planul obiectivității și raționalității pămînțești celei mai modeste. Dacă „neantul este negarea completă a totalității ființării", atunci aici se află, așa cum recunoaște el însuși, o sarcină de neîndeplinit pentru gîndire. Dealtfel, el se îndreaptă imediat în direcția ontologiei sale antropocentrice (omul ca ființă-aici) (Dasein) : „În fond există o deosebire esențială între cuprinderea întregului ființării în sine și situarea în interiorul ființării în ansamblul ei. Prima este principial imposibilă, a doua se petrece permanent la nivelul existenței umane" [19]. Avem de a face aici cu un joc de copil, care ia afectele umane și stările interioare drept fenomene fundamentale, ajungînd prin analiza lor fenomenologică la neant ca o categorie ontologică. Astfel, Heidegger afirmă despre plictiseală și mai ales despre teamă : „teama revelează neantul". Această poziție pur subiectivă poate fi transformată nestingherit prin generalizare, datorită intuirii esențelor, în următoarea teză ontologică : „ființa-aici înseamnă ancorarea în neant" [20]. Locul lui Deus absconditus al lui Kirkegaard este luat de neant (și de ființa care-i corespunde și care este transcendentă pentru orice ființare) care, în pofida diferenței terminologice, are aceeași valoare ontologică. Poziția lui Kirkegaard este modificată superficial, doar la nivelul limbii care sună „ateist". Problemele și soluțiile lui Heidegger au tot un caracter teologic.

Această metodă teologică dobîndește un nou conținut ontologic într-una din categoriile cele mai vestite și mai influente ale lui Heidegger, în categoria starea-de-a-fi aruncat * (Geworfenheit), a cărei legătură cu concepția des-

[19] *Ibidem*, p. 27—28.

[20] *Ibidem*, p. 29 și 32.

* Heidegger a construit „Geworfenheit" de la participiul trecut al verbului werfen (a arunca) — geworfen, prin adăugarea sufixului-heit, procedeu frecvent folosit în limba germană pentru a forma substantive abstracte. Dificultatea de a traduce în limba română acest termen constă în următoarele : deși în limba română se pot de asemenea forma substantive de la participiul trecut prin derivare cu ajutorul sufixului -tură, aceste substantive sînt substantive concrete : aruncătură, de la aruncat, căutătură, mîncătură etc. Sufixului -heit din germană îi corespunde în română sufixul -itate, cu care se formează substantive abstracte (echitate, le-

pre neant analizată mai sus nu are nevoie de nici un comentariu. Starea-de-a-fi-aruncat constituie actul de creare al unui Dumnezeu inexistent. Din nou trebuie să evidenţiem caracterul ei contradictoriu în raport cu fiinţa-aici. Fiinţarea ei nu cunoaşte nici geneză, nici perspectivă. „Purul fapt de a fi se manifestă, de unde şi încotro rămîn în întuneric". Într-un mod cu totul independent de aceasta se poate vorbi despre o „revelare a fiinţei sub aspectul dispoziţiei" (Dimensiunea dispoziţiei este din nou tipic kirkegaardiană). Această situaţie permite înţelegerea stării-de-a-fi-aruncat. „Caracterul existenţial al fiinţei-aici, deşi învăluit în ceea ce priveşte originea şi scopul ei, este cu atît mai mult dezvăluit în ea însăşi ; acest fapt că «ea este» îl numim starea-de-a-fi-aruncat a acestei fiinţări în al său «aici». Starea-de-a-fi-aruncat înseamnă că această fiinţare este «aici» ca faptul-de-a-fi-în-lume. Termenul starea-de-a-fi-aruncat indică *facticitatea ce-l constrînge pe om de a-şi asuma responsabilitatea propriei fiinţări.* Facticitatea nu este factum brutum al unei fiinţări prezente, ci un caracter existenţial al fiinţei-aici, inerent existenţei sale, deşi de obicei refulat de ea" [21]. Prin aceasta este declarată închiderea definitivă a fiinţei-aici pămînteşti în lumea „fiinţei anonime" (Das Man). Ea are doar o existenţă faptică, ale cărei de unde şi încotro sînt necunoscute. Atunci ce ar putea conferi conţinut şi direcţie acţiunilor ei ? Orice teorie filozofică autentică a practicii, chiar şi a trecutului, chiar şi atunci cînd ea este fundamentată transcendent, ca cea a lui Kant, cunoaşte o perspectivă (un încotro) ca punct de orientare

gitate, claritate etc.) Dar derivatele prin sufixul -itate nu pot avea ca bază participiul trecut. De aceea pentru a traduce Geworfenheit există două posibilităţi : fie o perifrază : „starea-de-a-fi aruncat", fie preluarea, pe deplin posibilă, a termenului „déréliction" prin care s-a tradus în limba franceză termenul heideggerian. Prima soluţie are dezavantajul de a fi o perifrază greu manevrabilă în context, redînd în schimb cu fidelitate sensul cuvîntului german, cea de a doua evită dezavantajul primei, în schimb nu relevă imediat pentru cititorul român sensul termenului şi nu este suficient de exactă (déréliction = sentiment d'abandon et de solitude. *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1960, vol. III). R. Boehm şi A. de Waelhens consideră că literal şi etimologic termenul ar putea fi redat mai exact prin „déjection", dar că acest cuvînt nu poate fi utilizat în contextul filozofic heideggerian, ei preferînd din acest motiv „déréliction" (vezi *Notes* la „Lêtre et le Temp" p. 202). În ceea ce ne priveşte am preferat prima soluţie, ale cărei avantaje ni s-au părut hotărîtoare. — *Nota trad.*

[21] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134—135.

care determină în ultimă instanță acțiunile oamenilor prin care ei se apără, dacă este nevoie, împotriva mediului lor. În lumea inautenticității descrise de Heidegger, în lumea „ființei anonime", fiecare om acționează în funcție de impulsuri pe care le primește din afară, adică este manipulat. Respingînd pe bună dreptate această existență neautentică, Heidegger ar trebui să ofere conținutul și direcția protestului împotriva „ființei anonime", să ofere calea care duce spre autenticitate. Căci conștient sau inconștient, în interiorul sistemului sau depășindu-l, orice reflecție filozofică asupra practicii umane a derivat aceasta din de unde (geneză, istorie, societate) și din încotro (perspectiva). Starea-de-a-fi-aruncat, ca substitut existențialist al genezei, închide orice drum spre ea. Ea indică ontologic esența pe deplin înstrăinată a acestei existențe, dar o transformă — în cadrul acestei vieți pămîntești reale — în ceva definitiv, de nesuprimat.

Trebuie totuși să recunoaștem că Heidegger vrea să indice acest drum : acela al ființei întru moarte. Acest drum se conturează în contrast cu cel opus. Vocea „ființei anonime" va acoperi întotdeauna pe cea a morții, inautenticitatea pe cea a autenticității. Heidegger spune : „Ființa anonimă se impune și cîștigă recunoașterea prin liniștirea care îndepărtează ființa-aici de moartea ei, prin reglementarea tăcută a modului în care trebuie să ne comportăm față de moarte. Chiar și «gîndul morții» devine frică lașă, nesiguranță a ființei-aici și fugă suspectă de lume. *Ființa anonimă nu permite manifestarea curajului de a avea frică în fața morții*" [22]. Dimpotrivă, actul eliberării ființei-aici de ființa anonimă apare în felul următor : „Scurgerea timpului dezvăluie ființei-aici pierderea ei în ființa anonimă și îi oferă posibilitatea să fie ea însăși, fără a se mai sprijini pe asistența preocupantă, însă ca *pătimașa libertate de a muri,* desprinsă de iluziile ființei anonime, faptică și certă și care se teme de ea însăși" [23]. Aici trebuie să intre în acțiune categoriile active în plan etic ale lui Heidegger (conștiința morală, hotărîrea). Ele au însă același caracter de abstracție goală ca și lumea înstrăinată. Iar relația lor cu realitatea înstrăinată este tot atît de iremediabil dualistă ca în orice teologie, raportul creației cu divinitatea. Ce-i drept la Heidegger lipsește Dumnezeu, însă opoziția dintre autentic și neautentic rămîne în umbra unui dualism

[22] *Ibidem*, p. 254.
[23] *Ibidem*, p. 266.

maniheist centrat în jurul neantului. „Hotărîrea înseamnă capacitatea de a te lăsa chemat din pierderea în ființa anonimă. Nehotărîrea ființei anonime rămîne totuși în vigoare, însă ea nu poate ataca existența hotărîtă“ [24]. Hotărîrea este condamnată, nu concret empiric, ceea ce se poate întîmpla foarte bine, ci ontologic, la deplină ineficiență.

Trebuie să recunoaștem că Heidegger atinge aici o problemă reală. Cu cît viața omului este mai înstrăinată, cu atît mai intens se impune moartea ca punct central al problemelor de viață conștiente. Numai că și aici lucrurile sînt deformate prin abstractizare datorită atitudinii și metodei lui Heidegger. Este un fapt de viață important că doar o viață plină de sens se poate încheia cu o moarte plină de sens. De aceea Spinoza a afirmat pe bună dreptate că adevărata filozofie trebuie să se ocupe de viață și nu de moarte. De aceea Epicur a insistat doar aparent paradoxal că cel viu nu are de a face cu moartea, tocmai pentru că trăiește. În ambele cazuri este schițat, dintr-un punct de vedere etic pămîntesc, un mod de viață care face cu putință un astfel de comportament al omului viu. La Heidegger, însă, omul este victima „ființei anonime“ (Das Man) și de aici nu poate afla decît lucruri neînsemnate și deformate despre viață și moarte. Prin orientarea spre moarte, Heidegger vrea să rupă această țesătură de minciuni, să depășească decăderea și să ajungă în autentic. Presupunînd că din surse umane, care există în realitate și care cel mult în lumea manipulată se închircesc și sînt orientate greșit, se naște voința unei acțiuni de acest fel, în acest caz ontologia lui Heidegger este incapabilă să o orienteze într-o direcție. Căci tot ce ea opune seducțiilor inautenticității exercitate de „ființa anonimă“ se rezumă la teamă. Heidegger spune : „...cînd ființa-aici există, ea este aruncată deja în această posibilitate. Ființa-aici nu deține în primul rînd și de cele mai multe ori o cunoaștere expresă sau chiar teoretică asupra faptului că ea este remisă morții și că aceasta ține deci de faptul-de-a-fi în lume. Faptul de a fi aruncat în moarte se relevă mai originar și mai insistent în prezența sentimentului de teamă. Teama de moarte este teama față de posibilitatea de a fi cea mai proprie, necondiționată și necontrolabilă. Ceea ce produce această teamă este însuși faptul de a fi în lume. Motivul ei este posibilitatea de a fi a ființei-aici pur și simplu. Teama de moarte nu poate fi

[24] *Ibidem*, p. 299.

confundată cu frica de a deceda. Ea nu este o dispoziție «de slăbiciune» oarecare și accidentală a individului, ci, ca un dat fundamental al ființei-aici, revelarea faptului că ființa-aici există ca o ființă aruncată întru sfîrșitul ei. Prin aceasta conceptul existențial al faptului de a muri își lămurește sensul care este acela de ființă aruncată în posibilitatea de a fi cea mai proprie, necondiționată și necontrolabilă" [25]. Și această teamă este cu totul lipsită de conținut și orientare. Oricît de hotărît ar fi ea opusă verbal ca ceva autentic fricii inautentice, de aici nu rezultă nici un conținut, nici o orientare pentru viața reală. În măsura în care teama nu este doar unul din multele afecte posibile din cadrul lumii manipulate, ea este doar un concept teologic dezteologizat formal. În cadrul teologiei el a avut un sens exact și a condus în mod consecvent la o acțiune concretă (de exemplu la Abrahamul lui Kirkegaard). Simpla dezteologizare nu-i poate oferi un sens nou, de astădată pămîntesc ; mai curînd el își pierde conținutul, dizolvîndu-se în neant. El nu mai poate să inspire acțiuni, ca în cazul lui Abraham kirkegaardian, el este, în cazul cel mai bun, un protest abstract, lipsit de conținut, care nu obligă la nimic, față de larma fără sens a lumii „ființei anonime". Ceea ce adaugă Heidegger la tăcerea lui Wittgenstein nu este în fond cu nimic mai concret și mai articulat decît această tăcere.

Aici se manifestă o altă tendință a gîndirii existențialiste, care o apropie din nou de pozitivism : sărăcirea lumii categoriilor. La marii gînditori autentici, cum ar fi Aristotel, Hegel sau Marx, putem găsi în cosmosul lumii lor de categorii instrumentarul pentru o surprindere cu adevărat filozofică a realității. Să nu se invoce fascinația pe care o exercită presocraticii, deși (sau pentru că) întreaga lor concepție asupra lumii se concentrează adesea într-o singură categorie. În această fascinație ești cuprins de patosul descoperirii filozofice a realității, ca obiect accesibil pentru gîndire. După ce această străpungere a fost realizată, după ce au fost depuse eforturi serioase și încununate de succes de a oglindi conceptual bogăția mobilă a realității, nu mai există cale de întoarcere la această simplitate, la monotonia începuturilor. În perioada sa tîrzie Heidegger încearcă mereu să realizeze acest lucru, dar degradarea mentală a ființării (și cu aceasta a realității propriu-zise

[25] *Ibidem*, p. 251.

concrete in bogăția ei categorială) în favoarea ființei pure și doar abstracte în care sînt dizolvate complet toate elementele concrete ale realității, oglindite conceptual în sistemul de categorii al marilor gînditori, concret care a fost ridicat subiectiv la rangul unui absolut lipsit de conținut, dar care obiectiv a fost degradat, trebuie să conducă într-o înfundătură. Această constatare nu este contrazisă de faptul că atît gîndirea lui Heidegger cît și cea a neopozitivismului produc în proporții de masă categorii pur metodologice ale manipulării și prin aceasta încîlcesc și complică foarte mult drumul spre deșertul abstract din final. Este lipsit de importanță dacă este vorba de categorii semantice produse colectiv, oarecum pe bandă rulantă, ca în cazul neopozitivismului sau de creații lingvistice fenomenologice realizate cu acribie artizanală : cu o mare risipă de pertinență sîntem conduși spre deșertul mental al unei „realități" lipsită în mod artifical de realitate în planul gîndirii. Sărăcia categorială este doar rezultatul final al atitudinii ambelor direcții față de realitatea existentă în sine. Peisajul cel mai frumos nu se poate transforma în tablou dacă îi întorci spatele.

Din punct de vedere formal tratarea problemei nu este încheiată prin aceasta. Căci Heidegger introduce de-abia acum categoriile sale cele mai importante, orientate spre concret : timpul și istoricitatea. Întrucît lumea sa, atît cea valorizată negativ cît și cea valorizată pozitiv, este deja caracterizată ontologic, aceste categorii rămîn simple adăugiri care nu pot îmbogăți sistemul de categorii deja încheiat. În primul rînd, pentru că atît timpul cît și istoricitatea nu sînt cercetate sub aspectul existenței lor în sine, ci sînt considerate subiectivist și de aceea deformate și, de asemenea, adaptate forțat la modelele existențiale elaborate anterior. Asemeni majorității filozofilor vremii — să-i amintim doar pe Bergson și Klages —, Heidegger respinge conceptul „vulgar" de timp și propune unul propriu care este „autentic". Nu merită să analizăm diferențele față de Bergson, căci ambii împărtășesc același punct de vedere în ce privește problema ontologică hotărîtoare. Cînd Heidegger afirmă într-un pasaj important că „viitorul nu este *ulterior* trecutului și acesta nu este *anterior* prezentului, temporalitatea se întrupează ca viitor care a fost și care este" [26], conceptul său despre timp, ca și cel al contempo-

[26] *Ibidem*, p. 350

rilor săi nu este o sinteză în planul gîndirii a timpului obiectiv, ci doar o nouă formă a timpului subiectiv, considerat din perspectiva trăirii. Şi aici opoziţia faţă de neopozitivism este la prima vedere considerabilă. Punctele lor de vedere relativ la problema ontologică esenţială sînt foarte apropiate ; căci fie că timpul real este înlocuit prin măsurarea timpului, fie prin trăirea timpului, din punct de vedere ontologic acest fapt nu reprezintă o deosebire hotărîtoare : în ambele cazuri realitatea existentă în sine este înlocuită printr-o reflectare în ultimă instanţă subiectivă. Tot astfel se întîmplă şi cu istoricitatea. Şi în această privinţă Heidegger respinge istoria reală ca „vulgară" şi reduce istoricitatea la acele aserţiuni ontologice care ne sînt cunoscute : „Fiinţa autentică către moarte, adică finitudinea temporalităţii constituie temeiul ascuns al istoricităţii fiinţei-aici" [27]. Deci timpul şi istoricitatea nu adaugă categoriilor ontologice pe care le-am tratat deja — starea-de-a-fi-aruncat, fiinţa către moarte — nici o determinaţie de conţinut nouă. Sărăcia abstractă a acestui sistem de categorii rămîne neatinsă şi după introducerea timpului şi istoricităţii.

Influenţa de durată a existenţialismului, care se mai face simţită şi astăzi, este strîns legată, tocmai în şi datorită opoziţiei prezentate aici, de cea a neopozitivismului. Există motive foarte diverse care-i determină pe oameni să respingă problema realităţii în gîndire şi viaţă. Pe de o parte, motivele rezidă în împăcarea cu manipularea tuturor manifestărilor de viaţă, pe de altă parte, în refuzul ei, refuz care însă este profund convins de zădărnicia încercării de eliberare din înstrăinare şi care, din acest motiv, caută şi găseşte o autoconfirmare intimă în lipsa de perspectivă a propriei contestări. Cu siguranţă, cele spuse sînt valabile pentru adepţii obişnuiţi şi medii ai celor două direcţii, dar sfera acţiunii lor este mult mai largă şi cuprinde mulţi oameni care se străduiesc efectiv să realizeze o legătură, în planul gîndirii şi mai ales practic, cu realitatea. În astfel de cazuri se vădeşte cît de adînc sînt ancorate prejudecăţile ontologice la nivelul fenomenelor date nemijlocit ale vieţii sociale contemporane, cît de dificil este să te distanţezi radical de această aparenţă şi cîte eforturi spirituale implică acest demers. În continuare ne vom referi foarte pe scurt la Sartre doar pentru a caracteriza mai bine

[27] *Ibidem*, p. 386.

această situație și nu pentru a caracteriza sistemul său de gîndire care se află oricum într-un stadiu de trecere. Se știe că punctul său de plecare este existențialismul lui Heidegger și Jaspers. Se știe, de asemenea, că în ultima vreme el s-a apropiat energic de marxism și că a transpus în practică, cu mult curaj și hotărîre, convingerea sa, ceea ce îl diferențiază considerabil, și în favoarea sa, de masa obișnuită a celor nemulțumiți. Prin urmare nu putem decît să admirăm această cotitură a lui Sartre spre marxism, orientare confirmată de el în acțiuni importante și periculoase. Comportarea sa practică nu are nimic de a face nici cu suficiența de manager a neopozitiviștilor, nici cu apologia revoltei a priori neputincioase împotriva înstrăinării din existențialismul „clasic".

Repetăm : aici nu poate fi vorba de o analiză sau critică a noii poziții a lui Sartre. Scopul acestor considerații, a căror parte introductivă ce tratează situația contemporană a ontologiei se încheie cu concepția lui Marx asupra ontologiei existenței sociale, este doar de a oferi o imagine critică a stadiului actual al problemei pentru a putea întemeia teoretic legătura indisolubilă, dar dialectic contradictorie, dintre ontologia generală (ontologia existenței naturale) și ontologia existenței sociale. Din acest punct de vedere trebuie să arătăm că nici lucrările noi ale lui Sartre nu s-au desprins de prejudecățile pozitivismului și existențialismului. Concordanțele cu marxismul în ce privește problemele pur sociale și istorice nu pot anula opoziția ontologică amintită. Punctul central al unor astfel de controverse este problema dialecticii în natură. Întrucît pentru Marx dialectica nu este un simplu principiu de cunoaștere, o astfel de dialectică nu poate exista și funcționa la nivel social fără să fi avut o „preistorie" ontologică corespunzătoare în natura anorganică și organică. Dialectica concepută ontologic este fără sens, dacă nu este universală. Desigur, această universalitate nu înseamnă punerea unui simplu semn de egalitate între dialectica în natură și în societate ; și în acest caz este valabilă constatarea făcută de Hegel a identității identității și neidentității. Despre caracterul concret al acestor legături vom putea vorbi doar în momentul tratării ontologiei lui Marx, aici trebuind să ne limităm la indicarea existenței lor fără a aborda modalitățile acestei existențe. Totuși aici trebuie cel puțin să amintim aceste probleme întrucît în privința lor există o opoziție specifică între marxism și anumite direcții filozofice dominante de

astăzi, în special neopozitivismul și existențialismul [29]. Această problemă este cu atît mai importantă pentru eforturile filozofice actuale ale lui Sartre cu cît unul din scopurile sale este crearea unei antropologii filozofice. Însă existențialismul, în strînsă conexiune cu centrarea exclusivă a interesului ontologic în jurul omului și al lumii sale, a ajuns, așa cum am văzut, la o concepție irațională și abstract vidă despre geneza reală a omului considerat ontologic, transformînd prin aceasta — intenționat sau neintenționat — filozofia într-o antropologie idealistă irațională. Fără o ruptură hotărîtă cu această concepție și cu premisele ei filozofice nu se poate realiza metodologic o surprindere concretă a omului în sens antropologic și social, ambele fiind indisolubile ; fără o ontologie dialectică a naturii nu poate fi întemeiată o ontologie dialectică a omului și societății.

Ultima lucrare * a lui Sartre încearcă tocmai să îmbine respingerea dialecticii naturii cu o dialectică a omului și a societății. Negarea este pronunțată foarte clar. „Am văzut, spune Sartre, „că în natură găsim doar o dialectică pe care am introdus-o în ea" [29]. Prin aceasta Sartre nu intenționează să nege că în natură s-ar afla conexiuni dialectice. În stadiul actual al cunoștințelor noastre fiecare este liber să creadă sau nu în existența acestor conexiuni ; în privința naturii anorganice poate fi vorba doar de afirmații extraștiințifice [30]. Făcînd abstracție de faptul că, așa cum vom vedea mai tîrziu, constatările ontologice preced adesea întemeierea lor științifică, care, atunci cînd se realizează, le poate desigur concretiza și chiar modifica multiplu, scrierea lui Sartre arată că în multe privințe nu numai că a menținut nemodificate premisele sale existențialiste, ci și că rămîne prizonierul prejudecăților neopozitiviste. Astfel el reclamă pentru existențialism cunoașterea priorității ontologice a existenței în raport cu conștiința. Însă această pretenție poate părea îndreptățită doar în cadrul unei abstractizări fenomenologice împinse atît de departe

---

[29] Mă simt obligat să declar și aici că lucrarea mea apărută în 1939 „Istorie și conștiință de clasă" a contribuit la nașterea iluziei că poți fi — în sens filozofic — adept al marxismului și în același timp să negi existența dialecticii în natură.

* *Critique de la raison dialectique — Nota trad.*

[29] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 127.

[30] *Ibidem*, p. 129.

încît proprietăţile existenţiale reale a ceea ce există în sine pălesc pînă la indistincţie. Şi Heidegger ar putea cu a sa determinare a omului ca fiinţă-aici, să vorbească despre o prioritate ontologică a fiinţei, deşi, aşa cum am văzut, sensul ontologic al acestei fiinţe-aici indică tocmai opusul unei astfel de priorităţi.

În această teză sînt încorporate şi prejudecăţi neopozitiviste. De exemplu, în alte dezvoltări care vizează concretizarea, Sartre afirmă următoarele : „Singura teorie a cunoaşterii care ar putea fi valabilă astăzi este cea care se întemeiază pe acest adevăr al microfizicii : experimentatorul este o parte componentă a sistemului experimental. Ea este singura care permite îndepărtarea oricărei iluzii idealiste, singura care indică omul real în lumea reală" [31]. Aceasta este doar o prejudecată neopozitivistă care a fost răspîndită în special prin popularizarea filozofică a „relaţiei de incertitudine" a lui Heisenberg împreună cu „liberul arbitru" al particulei, prejudecată faţă de care cercetătorii prudenţi ai naturii s-au delimitat clar. Şi în microfizică realităţile exclusiv fizicale acţionează una asupra alteia, aici fiind incluse desigur şi condiţiile de măsurare, mijloacele de măsurare etc. ca obiecte fizicale care pot influenţa măsurătoarea. Observatorul însuşi este şi aici doar organizator sau înregistrator al datelor fizicale obiective, ca şi în macrofizică. Afirmaţia lui Sartre arată clar cît de energic se apără el împotriva admiterii ontologice a unei naturi cu legităţi imanente, care se mişcă, pe deplin independent de om, ca existenţă imanentă. Aceasta este o problemă hotărîtoare a ontologiei, totuşi una în care neopozitivismul şi existenţialismul, în pofida a ceea ce le desparte, se situează pe aceeaşi poziţie. Această poziţie poate fi identificată şi în multe atitudini hotărîtoare ale noii lucrări a lui Sartre. În încheiere mai facem o singură observaţie asupra timpului, care demonstrează clar cît de puternic sînt influenţate şi noile lui concepţii de concepţia heideggeriană despre timpul „autentic", „nevulgar", cît de energic contestă el, din nou în concordanţă cu neopozitivismul, orice obiectivitate ontologică a timpului. Sartre afirmă : „Trebuie să înţelegem într-adevăr că nici oamenii, nici activităţile nu sînt *în timp,* că, dimpotrivă, timpul, ca o caracteristică concretă a istoriei, este făcut de

[31] *Ibidem,* p. 30.

oameni, pe baza temporalității lor originare" [32]. Deosebirea față de Heidegger se reduce aici la nuanțe, care pot interesa existențialismul, dar care, pentru problematica noastră, sînt fără importanță, întrucît și la Sartre lumea exterioară și-a pierdut orice semnificație ontologică, este subiectivizată. Cu toată opoziția aparentă, acest timp subiectivizat social-moral-istoric este un frate geamăn cu timpul care se naște în neopozitivism din identificarea măsurării timpului cu timpul însuși și care îl înlătură total pe acesta din urmă. Ambele sînt — generate de intenții diferite și de aceea accentuate în mod diferit — forme de manipulare subiective menite să înlăture ceea ce este obiectiv din punct de vedere ontologic.

4. Filozofia contemporană și nevoia religioasă

Înrudirea și opoziția polară dintre neopozitivism și existențialism din cadrul filozofiei contemporane se manifestă în modul cel mai clar în coexistența în planul gîndirii — care are tot un caracter de opoziție polară — a tehnicii de manipulare pronunțat nominalistă în cunoașterea oricărei grupe de fenomene, pe care ne-o putem reprezenta ca obiectivabilă (deci și în cunoașterea comportamentului uman), pe de o parte, cu conceperea iraționalistă a tot ceea ce se află dincolo de această sferă, pe de altă parte. În ambele cazuri dușmanul principal este o ontologie rațională. Fie că ea este respinsă ca fiind „neștiințifică", fie că se crede a se ajunge prin „intuiție" iraționalistă la ceva opus, din punctul de vedere menționat se rămîne pe aceeași treaptă : pe treapta atitudinii pur teoretice față de problemele ontologice, pe treapta respingerii posibilității unei imagini a lumii fundamentată rațional din punct de vedere ontologic. Dar, cu aceasta, este atinsă doar o latură a problemei, chiar dacă descrierea ar fi mai completă decît cea de aici. Am arătat deja că problemele ontologice nu au doar un caracter teoretic, deși corectitudinea teoretică este decisivă pentru trecerea în domeniul practicului, al eticului. Căci, indiferent de gradul în care individul uman este conștient de acest fapt, orice om își realizează oricare din faptele sale în realitate, iar urmările actelor sale, atît cele exterioare cît și cele

[32] *Ibidem*, p. 69.

interioare, sînt indisolubil legate de realitate, motiv pentru care şi imaginea pe care o are respectivul subiect al praxisului despre această realitate (despre caracterul ei ontologic) nu poate fi niciodată indiferentă pentru mobilurile şi urmările scontate etc. ale actului. Niciodată hotărîrea unui om nu se ia în spaţiul vid al unui imperativ categoric, al unei opţiuni existenţialiste libere ; în plus trebuie să ţinem seama de faptul că un astfel de reper „pur moral", pur interior pentru hotărîri are premise ontologice foarte concrete. Acesta este cîmpul cel mai larg şi cel mai important al relaţiilor dintre ontologie şi praxis. Întrucît tratarea sa ar presupune o pătrundere adîncă în problemele eticii, nu ne vom ocupa aici de ea ; realizarea ei este posibilă doar în cadrul eticii. Din păcate, pentru problema care ne interesează acum, cea a relaţiei dintre ontologie şi religie, tocmai raportul ontologiei cu praxisul joacă un rol decisiv. Conservarea, estomparea, sau dispariţia categoriilor ontologice în cadrul unui sistem religios depinde deci în primul rînd de capacitatea lor de a se impune în viaţa cotidiană a omului ; în raport cu aceasta, înţelegerea pur teoretică, afirmarea sau negarea pur teoretică a categoriilor ontologice are de cele mai multe ori o importanţă secundară. Limitarea problematicii propuse aici ne constrînge însă la această tratare incompletă, de ale cărei surse de eroare sîntem în permanenţă conştienţi.

Dar chiar şi în interiorul unei astfel de limitări a sarcinii mai persistă un spaţiu neacoperit. Cînd este vorba de ştiinţă şi filozofie este, din punct de vedere metodologic, de la sine înţeles că ne referim doar sau în primul rînd la cei mai reprezentativi gînditori ai diferitelor direcţii.

Şi în această privinţă pur teoretică, religia are o altă structură a activităţii decît disciplinele pur teoretice. Desigur, este inevitabil ca situaţia spirituală a religiei să fie obţinută pe baza analizei concepţiilor reprezentanţilor ei teoretici cei mai importanţi, care astăzi sînt foarte adesea laici cu un interes foarte pasionat pentru acest complex de probleme. Dar viabilitatea sau moartea unei religii se manifestă în primul rînd în modul în care masele mari reacţionează la aceste probleme. Un singur lucru e sigur aici : nu similar cu modul pur teoretic în care se manifestă aceste probleme la ideologii de frunte. Adesea se creează impresia că între aceste două pături n-ar exista nici o legătură sau că ea ar fi foarte laxă. Din păcate ştim prea puţin despre religiozitatea celor care o exercită pur

practic (sau care aparţin doar nominal unei comunităţi religioase). Doar în epoci de criză acută, cum s-a întîmplat sub Hitler, se manifestă vizibil şi opiniile reale, „de jos" ; în epoci normale ele devin aproape invizibile. Este regretabil că sociologia descriptivă s-a ocupat mult prea puţin de această problemă atît de importantă. Căci doar atunci cînd am şti concret ce reprezentări de ontologie religioasă au cei care se convertesc la o religie sau care participă practic la viaţa ei, am putea aprecia mai adecvat, decît este posibil astăzi, reprezentările ontologice ale elitei spirituale a unei religii sau a unei direcţii religioase. Desigur, această problemă este mult mai importantă pentru relaţia ontologiei cu viaţa cotidiană. Cunoaşterea ei incompletă constituie o limitare a cunoaşterii şi pentru consideraţiile noastre.

Încă în introducere ne-am referit la estomparea a ceea ce este specific religios în cercul de reprezentări ontologice al vieţii religioase contemporane, indicînd dezvoltarea care începe cu romantismul pînă la filozofia vieţii a lui Simmel. Această tendinţă se accentuează tot mai mult şi transformă religia concretă, plină de conţinut, universală — la cei mai mulţi din autorii care simt nevoia interioară de a-şi exprima punctul de vedere propriu asupra religiei — în moduri de expresie subiective a nevoilor religioase personale. Cu cît această dezvoltare progresează, cu atît mai mică este ponderea problemelor ontologice, care sînt prezente în religia însăşi odată cu atitudinea religioasă faţă de lume, şi creşte în mod firesc înclinaţia spre filozofiile care desconsideră toate problemele ontologice, asemeni neopozitivismului şi spre filozofiile care, asemenea existenţialismului, dizolvă conexiunea ontologică cu realitatea în trăiri iraţionale. Faptul că în astfel de atitudini nevoia religioasă pierde multe din conţinuturile ei tradiţionale şi, în anumite condiţii, se poate transforma chiar într-un ateism religios constituie un fenomen foarte răspîndit. Totuşi, aici nu ne vom ocupa de el ; pe de o parte, pentru că el oferă relativ puţin pentru problema noastră orientată ontologic, iar pe de altă parte, pentru că într-o lucrare anterioară a mea „Distrugerea raţiunii" am tratat pe larg, dintr-un alt punct de vedere, această chestiune. De aceea ne vom ocupa doar de acele nevoi religioase care într-un mod oarecare se conectează cu reprezentările religioase tradiţionale, le reiau chiar dacă într-o formă extrem de modifi-

cată, estompată și care sînt constrînse, din acest motiv, să dea accente ontologice conținuturilor lor.

Caracterul deosebit al situației contemporane determină încă un moment care stă în strînsă legătură cu problema fundamentală schițată deja : relația fundării teoretice a nevoilor religioase contemporane cu dezvoltarea cea mai recentă a științei naturii, mai exact spus, cu interpretarea ei neopozitivistă, de cele mai multe ori într-o formă popularizată, vulgarizată. Cu siguranță, aceasta nu este o întîmplare. Căci zdruncinarea ontologiei religioase tradiționale de către noua viziune științifică instituită de Copernic, Kepler, Galilei și Newton a dominat acest complex de probleme aproape pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Viziunea științifică și cea religioasă păreau că se află într-o ireductibilă opoziție. Încercări de depășire a acestei opoziții, cum a fost cea a lui Kant, nu au afectat-o, căci deși la Kant lumea fizică a fost degradată ontologic la rangul de fenomenalitate, caracterul ei fundamental, modul în care legitatea ei imanentă se impune, rămîne neatins. Ca sferă a realizării pentru dorința religioasă este desemnată doar lumea moralității care, principial, nu trebuie să aibă nimic de a face cu structura ontologică a naturii. Pe această bază, un fizician atît de important ca Planck a putut, invocîndu-l pe Kant, să-și mențină religiozitatea, fără a face concesii în cunoașterea naturii față de interpretarea pozitivistă a fenomenelor naturii. Aici devine clar vizibilă delimitarea față de concepțiile contemporane. Căci, deși la Planck „rațiunea practică" se transformă, ca și la Kant, într-o religie rațională, deși în spatele fenomenului naturii se ascunde, ca și la Kant, lucrul în sine incognoscibil, totuși natura însăși rămîne așa cum apare la materialiștii cei mai cunoscuți, ceva care există independent de conștiința umană, iar legile ei constituie legături material-imanente care exclud pentru acest domeniu orice interpretare subiectivistă sau teologică, orice imixtiune gnoseologică a religiei sau nevoii religioase. Prin urmare, pentru pozitiviști sau neokantieni, Planck rămîne ca fizician un „realist naiv" care este de compătimit în plan gnoseologic. Nu întîmplător Lenin vedea în concepția lui Kant despre lucrul în sine o oscilare între materialism și idealism [1].

---

[1] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, Editura politică, București, 1972, p. 195.

Justeţea acestei formulări se adevereşte în contemporaneitate prin atacul central orientat împotriva concepţiei ontologice a secolelor XVII—XIX. În considerarea lumii care le era proprie, fundamentele ei (spaţiu, timp, determinare cauzală) excludeau orice ontologie religioasă. Doar în afara acestui domeniu nevoia religioasă putea să găsească o fundamentare filozofică. (Cosmosul ca „ceas" pe care Dumnezeu îl „întoarce"). De aceea, în ultimele decenii au şi ajuns la o popularitate atît de mare toate teoriile filozofice care promiteau să distrugă aceste baze ale ştiinţei naturii anterioare : pe această cale se naşte un spaţiu de acţiune mai cuprinzător pentru edificarea şi concretizarea subiectivistă a nevoii religioase. Centrul de forţă al acestui spaţiu îl constituie teza neopozitivistă, adoptată şi de existenţialişti ca Jaspers, că, din punct de vedere obiectiv, pe o bază ştiinţifică nu este posibilă o imagine a lumii. Acest atac la adresa concepţiilor secolelor anterioare se concretizează mai departe în noi interpretări ale categoriilor fundamentale celor mai generale, amintite mai sus, şi care sînt decisive pentru imaginea religioasă asupra lumiii. Aici este vorba desigur doar despre probleme ontologice şi nimic nu este mai străin autorului decît a lua atitudine — pozitiv sau negativ — faţă de problemele pur ştiinţifice.

Totuşi, dacă măsurătorile spaţiului sau timpului pot spune ceva esenţial din punct de vedere ontologic despre spaţiu sau timp nu constituie o problemă ştiinţifică, ci una filozofică, ontologică. De exemplu, atunci cînd teoria relativităţii se ocupă de problema simultaneităţii, este corect din punct de vedere fizic să ne concentrăm asupra metodelor de măsurare, asupra posibilităţii de a constata etc. simultaneitatea a două sau mai multe fenomene. Însă din punct de vedere ontologic, simultaneitatea este un fapt care există total independent de capacitatea noastră prezentă sau viitoare de a-l măsura într-un mod exact, satisfăcător din punct de vedere ştiinţific. Tot astfel, tot ceea ce geometria poate înregistra este şi rămîne o reflectare a realităţii, percepută şi prelucrată cu ajutorul unei abstracţii raţionale şi care nu poate fi identificată niciodată cu realitatea fizică însăşi. În calitate de abstracţie raţională, geometria poate fi de cel mai mare folos cercetării fizice, deoarece caracterul ei abstract obţinut prin reflectare face posibilă descoperirea de constelaţii spaţiale,

gîndirea lor pînă la capăt, calcularea lor etc., care altfel ar rămîne ascunse. Prin aceasta, însă, ea nu devine, filozofic vorbind, o parte componentă a realităţii fizice însăşi. Obiectele se mişcă în spaţiu, evenimentele se petrec în timp. Nici un profan nu se va angaja, de exemplu, să discute dacă întreg universul cunoscut nouă se extinde în spaţiu sau nu. Este însă ceva cu totul diferit din punct de vedere filozofic dacă se afirmă că spaţiul însuşi se extinde. De exemplu, atunci cînd Pascual Jordan afirmă, în legătură cu aşa numita mişcare de fugă a nebuloasei spirale, care este o problemă pur fizică, că spaţiul însuşi creşte, că conţinutul lui spaţial calculat este valabil doar pentru prezent „întrucît mai înainte el a fost mai mic şi în viitor va fi mai mare. Şi aici trebuie să ne ferim să întrebăm, «în ce direcţie» se extinde spaţiul : el este şi rămîne întotdeauna spaţial atotcuprinzător ; dar aceasta nu anulează faptul că în perioade diferite el are mărimi diferite“ [2], o astfel de formulare intră, din punct de vedere filozofic, în contradicţie cu sine însăşi. Desigur, dacă spaţiul este „definit semantic“ ca deja extensibil, atunci aşa ceva poate fi enunţat şi fără contradicţie formal-logică, enunţul poate fi pus în legătură cu alte propoziţii „definite semantic“ în mod asemănător, ajungîndu-se astfel la o manipulare logicistă neproblematică a fenomenelor. Însă dacă o astfel de construcţie concordă cu realitatea, este o cu totul altă problemă. Planck afirmă chiar în polemică cu teoria cunoaşterii pozitivistă : „Dar în fizică, şi nu numai în fizică, ci în orice ştiinţă, domneşte nu numai intelectul, ci şi raţiunea. Nu tot ce este noncontradictoriu din punct de vedere logic este şi raţional“ [3]. Ceea ce Planck numeşte aici raţiune, nu este altceva decît obiectivitatea în problemele realităţii, impermeabilitatea gîndirii ontologice faţă de presiunea iraţionalistă a nevoii religioase.

Efectele acestei presiuni sînt constatabile pretutindeni. Nu numai spaţiul şi timpul trebuie subiectivizate fie în sensul iraţionalismului, fie în sensul manipulabilităţii arbitrare (am văzut că ambele se află în relaţii reciproce). Încălcările raţionalităţii ontologice pot conduce în fizica însăşi la rezultate parţiale necontestate sau puţin contes-

---

[2] Pascual Jordan, *Der Naturwissenchaftler vor der religiosen Frage*, Hamburg, 1963, p. 263.

[3] Planck, *Physikalische Erkenntnis*, p. 170.

late ; însă în literatura filozofică și în publicistica de nuanță filozofică ele conduc la un val de concepții cu totul nefundamentate, al căror semn distinctiv este să creeze cale liberă pentru ideea că nevoia religioasă nu ar sta în contradicție cu fundamentele reale ale existenței naturii. Aceasta se poate petrece indirect, „critic". Meschkowski protestează într-adevăr împotriva viziunilor care vor să-l derive pe Dumnezeu direct din fizica modernă, dar protestul său sună în felul următor : „Este adevărat că după cosmogoniile moderne lumea noastră are un „început" în timp, iar materia nu are caracterul unei „substanțe" neschimbătoare. Însă aceasta nu înseamnă că lumea a fost creată din nimic prin cuvîntul unui Dumnezeu personal. Putem să *credem* acest lucru și să arătăm că o astfel de credință nu stă în contradicție cu rezultatele cercetării..." [4]. Într-un mod asemănător el încearcă să introducă în imaginea contemporană a lumii „creatio continua" a lumii de către Dumnezeu ca o consecință în planul gîndirii a fizicii atomice : „Dintre fizicieni, Bavink este acela care s-a ocupat mai ales de consecințele teologice ale fizicii cuantice. Astfel el susține că ideea de creatio continua dobîndește datorită fizicii noi o „bază extrem de limpede". „Creatio continua" înseamnă nu numai că Dumnezeu este creatorul lumii, care cîndva a amorsat marele ceasornic și acum contemplă derularea lui, prin aceasta se afirmă că Dumnezeu „menține" lumea în sensul articolului credinței, deci lucrează continuu. Bavink este de părere că prin ideea nedeterminării proceselor atomare această concepție teologică *poate fi gîndită* de către omul de știință" [5]. Meschkowski este prevăzător și se oprește la „constatarea" posibilității de gîndire, adică la faptul că teoriile fizicii moderne (desigur înțelese în interpretarea lor neopozitivistă) nu contrazic ontologic credința în Dumnezeu.

Însă Pascual Jordan, ca *enfant terrible* al pozitivismului modern, care dezvăluie fără reținere secretele lor de școală, vorbește despre faptul că legile fizice cele mai importante „nu sînt legi de determinare, ci legi statistice" [6]. Aici se poate vedea cu limpezime, cît de ușor se pot îmbina într-un om o considerabilă cunoaștere de specialitate a do-

---

[4] H. Meschkowski, *Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften*, München-Basel, 1961, p. 106.

[5] *Ibidem*, p. 81.

[6] Jordan, *op. cit.*, p. 139.

meniului fizicii cu diletantismul filozofic. Argumentul său esențial împotriva determinismului este că legile statistice nu autorizează nici o concluzie privitoare la evenimente în cazurile particulare. Acest lucru îl știe orice om a cărui atitudine în problemele vieții cotidiene nu se abate prea mult de la normal. Dar tocmai o astfel de atitudine aberantă ia asiguratul din exemplul lui Pascual Jordan care îl întreabă pe directorul societății de asigurare : „Domnule director, care este situația mea ? Voi trăi și anul viitor ?" [7] Orice om normal îl va considera nebun pe asigurat, căci el ar trebui să știe foarte bine că deși viața sa individuală este determinată (boli, accidente etc.), el nu-și poate afla totuși destinul propriu din tabelele de probabilitate ale asigurării pe viață. Acestea sintetizează media respectivă a duratei de viață probabile, însă societatea de asigurări și asiguratul, întrucît ei sînt în practica vieții lor „realiști naivi" și nu neopozitiviști practicieni, știu exact că această medie este media a mii de cazuri individual determinate în moduri diferite și că aici intervin cu necesitate dispersii ; cercetările medicale întreprinse din partea societății de asigurare, datele asupra situației de viață, asupra modului de viață etc. servesc la constatarea pe bază de calcul, în relație cu media, a probabilității mediei sau dispersiei în cazul individual. Că această constatare poate fi și greșită nu poate constitui o dovadă împotriva determinismului în genere. Căci astfel ar trebui să spunem, conform rețetei moderne de a identifica măsurarea timpului cu timpul, că o boală de inimă sau un cancer încep să acționeze obiectiv doar atunci cînd există un diagnostic.

Este jenant să așterni pe hîrtie astfel de locuri comune. Totuși, filozofia manipulării a neopozitivismului te constrînge la aceasta. Căci în spatele nonsensului lui Jordan se află o problemă filozofică : relația reciprocă dintre categoriile de individual, particular, general. Dacă în interiorul unui complex, al unei structuri acționează paralel sau unul asupra altuia multe elemente determinate cauzal, atunci din media modului lor de acțiune se naște o legitate statistică. Aceasta este „doar" statistică întrucît elementele individuale nu sînt niciodată cuprinse fără rest în particular sau general, însă media este o proprietate a majorității elementelor tot atît de reală, produsă în ultimă instanță tot cauzal și care acționează cauzal, pe cît sînt aba-

[7] *Ibidem*. p. 142.

lerile față de ea care apar ca dispersii. Dar pentru neopozitivism categoriile de individual, particular, general, sînt, așa cum am văzut în alt loc, pur și simplu inexistente. Și întrucît neopozitivismul confundă conștient și în mod constant existența și cunoașterea, rezultă următoarea concepție lipsită de sens : deoarece cazul individual nu poate fi derivat din forma statistică de probabilitate, legea statistică nu exprimă nici un fel de determinism. (Se înțelege de la sine și se va arăta mai tîrziu pe larg că aici determinismul nu este înțeles într-un sens mecanic-absolut).

Deocamdată pare că Pascual Jordan deschide doar poarta pentru o interpretare religioasă irațională a rezultatelor științelor moderne ale naturii, rezultate care au fost în prealabil interpretate neopozitivist. În alt loc el merge mult mai departe și interpretează direct în sens religios teorii fizice incontestabile. În acest sens, legea entropiei este pentru el fundamentul fizic al păcatului originar. După ce mai înainte a pledat în sens pur teologic pentru poziția aparte a Pămîntului în cosmos (el adaugă, pentru a-și liniști conștiința științifică, și planeta Marte, „uitînd" să amintească faptul că nu știm nimic despre planetele din afara sistemului solar) afirmă următoarele : „Pentru un efort de gîndire care nu respinge încercarea de a sintetiza capacitatea de cunoaștere a omului cu adevărul religios este foarte ușor să atribuie faptului de experiență religios al păcatului originar o semnificație *cosmică*, care nu se limitează la o singură planetă și — într-un mod înrudit cu considerațiile lui Pons — să considere tendința materiei de creștere a entropiei, deci de distrugere a ordinii ca un reflex fizic sau ca un fundament fizic al păcatului originar" [8].

Numărul unor astfel de exemple de încurajare „științifică", directă sau indirectă a nevoii religioase poate fi sporit oricînd. Aici vrem doar să constatăm faptul și să explicăm metoda. Aceasta prezintă în toate privințele o adîncă înrudire cu neopozitivismul, în special cu nuanța Wittgenstein și cu tendințele iraționaliste ale existențialismului. Un matematician cum este Meschkowski consideră iraționalul nu numai ca bază a religiei, ci și ca bază a oricărei vieți, așa încît după opinia lui „fiecare (fie că și-o mărturisește, fie că nu) se alimentează din astfel de surse", ceea ce face ca „o existență lipsită de religie să fie pur și

[8] *Ibidem*, p. 341.

simplu imposibilă" [9]. Aici putem constata fără dificultate expansiunea nevoii religioase specifice epocii şi totodată neclaritatea şi lipsa ei de conţinut crescînde. Mai înainte am arătat modul în care Simmel accentuează concepţia lui Schleiermacher în sensul că orice comportament uman, fără a-i modifica orientarea şi conţinutul, poate fi intensificat întru religiozitate ; aici vedem că totul, chiar neopozitivismul trebuie să aibă o bază religios-iraţională. În acest mod, problema este exagerată, aşa cum s-a întîmplat mai înainte la Pascual Jordan. Căci este tot atît de exagerat să atribui în mod direct gîndirii lui Carnap drept bază o nevoie religioasă, pe cît este de exagerat să admiţi că derivarea din entropie a păcatului originar este un fenomen caracteristic pentru prezent. Astfel de exagerări, tocmai pentru că ele oglindesc mai curînd atitudinea unor originali izolaţi, au într-adevăr o importanţă simptomatică, dar se îndepărtează prea mult de problema principală.

Aceasta constă, aşa cum am încercat să arătăm, în pierderea sentimentului realităţii de către majoritatea oamenilor care trăiesc astăzi datorită manipulării crescînde a vieţii lor cotidiene. Chiar acest sentiment are, chiar dacă la baza lui stă o slăbire crescîndă a relaţiilor omului cu realitatea, conţinuturi şi orientări foarte diferite în conformitate cu diversele probleme cotidiene ale diferiţilor oameni. El poate fi mulţumirea de sine a conducătorului izolat care obţine succes în chestiunile de detaliu, poate fi pasivitatea fără speranţă a celor dirijaţi, lipsiţi de posibilitatea ripostei etc., unde, în majoritatea covîrşitoare a cazurilor, se manifestă preponderent, permanent sau periodic, trăirea vidului acestui tip activ sau pasiv de manifestare. La drept vorbind, şi această trăire se manifestă extrem de diferenţiat, ca mulţumire de sine, ca evadare în hobyurile timpului liber, ca plictiseală, ca impuls spre răzvrătire însoţit de senzaţia că aceasta este zadarnică, condamnată la eşec etc. În toată această diversitate a reacţiilor rămîn totuşi doi poli stabili : pe de o parte, lumea manipulată însăşi, iar de pe altă parte iraţionalitatea reacţiilor negative faţă de ea ; misiunea socială pentru neopozitivism şi existenţialism, care ca încercări de exprimare în planul gîndirii a aceleiaşi situaţii social-istorice sînt caracterizate de îndepărtarea de realitate, de tendinţa de slăbire a simţului realităţii. Faptul că în cazul neopo-

[9] Meschkowski, *op. cit.*, p. 75.

zitivismului această tendință rezultă direct din teoria sa a cunoașterii, iar în cazul existențialismului se explică prin mistificarea iraționalistă a trăirilor subiective drept realitate ontologică este esențialmente, așa cum am văzut, o simplă polarizare a unor contrarii în interiorul unuia și aceluiași comportament spiritual și moral cotidian.

În raport cu această înrudire se estompează — la nivel ontologic — deosebirile dintre conformism și protest. Am văzut modul în care Sartre, care este atît de combativ în plan politic-social și care s-a apropiat datorită acestui fapt de marxism, a rămas în continuare, ontologic vorbind, pe teren existențialist. Ernst Bloch, care de asemenea s-a situat în opoziție, merge atît de departe încît aplică la timp „fizicalizarea" spațiului geometric întreprinsă de Riemann. Deci el nu numai că înlătură deosebirea dintre reflectare și realitate, dar și omite avertismentul lui Hegel, care gîndește atît de des sănătos obiectiv, că geometria spațiului nu are o analogie în timp. Astfel se naște la Bloch un timp riemannian, care asemeni spațiului „corespunzător" este dependent de mișcarea evenimentelor care se desfășoară în cadrul lui. „Aceasta este o concepție dinamică despre timp, așa încît ea nu consideră seriile temporale ale societății umane ca nemodificabile, ca alcătuite pretutindeni identic. Și pe bună dreptate vede ea o deosebire între milioanele de ani ai preistoriei (ca să nu mai vorbim de miliardele geologice, cosmologice) și cele cîteva mii de ani de istorie culturală, începînd cu neoliticul. Aici este vorba nu numai de o deosebire cantitativă, ci înainte de toate de una calitativ-structurală, privitoare la densitatea timpului, pe scurt de o schimbare obiectivă și în succesiune" [10]. Faptul că Bloch proiectează — în ciuda protestelor sale energice — timpul trăit subiectiv în istorie și îi conferă astfel o aparență de obiectivitate temporală este evident pentru acel care a cunoscut astfel de tendințe la Bergson, Heidegger, Klages, unde nici nu există veșmînt „modern științific" neopozitivist. Desigur, Bloch nu trebuie inclus pur și simplu în această serie, deși un adept al lui Heidegger a indicat cu inteligență înrudirea dintre „speranța" lui Bloch ca „existențial" și „grija" lui Heidegger. Dar întrucît exemplul pe care l-am dat a servit doar ca o ilustrare a îndepărtării de realitate a filozofiei contem-

[10] E. Bloch, *Differenzierung im Begriff Fortschritt*, Berlin, 1956, p. 32.

porane în sens ontologic, nu este aici locul să analizăm întreaga concepție a lui Bloch.

Aici se vede într-un mod cu totul general și simplificat tendința accentuată a filozofiei contemporane de a consolida nevoia religioasă într-o manieră nouă, de a o pune de acord cu conștiința intelectuală. Dacă încercăm să surprindem ceea ce este aici specific nou, ne lovim mereu de interpretarea gnoseologică (în ultimă instanță neopozitivistă) a rezultatelor științei naturii. În timp ce mai înainte, chiar și în secolul XIX, știința naturii a fost considerată ca principalul adversar al nevoii religioase, astăzi ea apare, așa cum am putut demonstra pe baza cîtorva exemple, ca principalul asociat al acestei nevoi. Am văzut, de asemenea, că aici teoria cunoașterii neopozitiviste a jucat — conștient sau inconștient — rolul de mijlocitor. Aceste încercări de a distruge orice caracter ontologic al cunoștințelor despre natură și estomparea pronunțată, adesea deplina dispariție a ontologiei religioase sînt convergente. Pînă acum am demonstrat acest proces de apropiere, pe baza cîtorva exemple, din punctul de vedere al filozofiei. Același lucru trebuie realizat și din punctul de vedere al nevoii religioase. Desigur, tabloul este mult mai contradictoriu. Atîta timp cît este vorba doar de outsideri, în cadrul unei societăți religioase sau doar în cadrul unei religiozități în genere, găsirea unui limbaj comun este mult mai ușoară decît în domeniul bisericii oficiale ; este suficient să ne gîndim la Teilhard de Chardin sau la Friedrich Heer, care încearcă să reînnoiască „devotio moderna" a epocii dintre Renaștere și criza Reformei. Nu este ușor astăzi să apreciezi corect ponderea unor astfel de voci. Influența lor asupra ideologiei oficiale a bisericii este desigur foarte mică ; pe de altă parte, ele exprimă deschis multe lucruri — și de aceea influențează puternic anumite cercuri ale intelectualității cu orientare religioasă — care sînt resimțite de ideologia oficială a bisericii doar ca o anumită presiune din exterior și interior, dar care sînt de cele mai multe ori ignorate sau respinse în plan teologic. Faptul că această presiune există, că trebuie să se ia atitudine față de ea, oricît de diplomatic, nu mai poate fi astăzi contestat. Simpla realitate a mișcării ecumenice arată că cercuri largi ale creștinătății consideră sciziunea bisericii ca învechită și depășită și tind spre o unire a tuturor creștinilor sau chiar a tuturor credincioșilor împotriva necre-

dinţei. Fără a dori să ne pronunţăm faţă de dificultăţile unei astfel de mişcări, putem doar observa din punctul de vedere al problemei noastre că, dacă astăzi acele dogme care au determinat sciziunea bisericii par a putea fi depăşite cel puţin în perspectivă, acest lucru are ca premisă estomparea sau începutul de estompare al acelor fapte concepute ontologic ce-şi găseau expresia teoretică în aceste dogme.

Problema de o importanţă decisivă a atitudinii practice faţă de acest complex ontologic al credinţei nu o putem trata aici, deşi aceste conexiuni dintre teoria religioasă şi practica religioasă sînt de o mare importanţă. Să ne gîndim doar la problema care este astăzi adesea ridicată că pentru biserică perioada constantiniană este ceva de domeniul trecutului ; poziţiile ontologice noi care rezultă de aici derivă direct din modificarea raportului bisericii cu statul şi, mijlocit de aceasta, cu întreaga viaţă ; tezele ontologice se nasc în mare parte din întemeierea teoretică a dilemelor practice. Şi aceasta este situaţia în multe cazuri de criză acută. Această constatare ne interesează aici doar în măsura în care în consideraţiile politico-morale joacă un rol foarte important estomparea vechii ontologii religioase. Faptul, semnalat de mulţi autori, că religia îşi pierde influenţa practică asupra modului de viaţă al oamenilor este pentru problema cercetată de noi totodată premisă şi urmare. Pentru ilustrarea acestei situaţii am ales o afirmaţie a lui Friedrich Heer care este semnificativă prin aceea că eforturile sale de reformă nu intenţionează să depăşească cadrul catolicismului, oricît de independent ar formula el ceea ce consideră esenţial. Heer scrie : „Tăcut, fără cuvinte, milioane de oameni din Europa, au părăsit creştinismul şi biserica. Ei au abandonat creştinismul ca pe o haină nepotrivită, ei au părăsit biserica, aşa cum părăseşti o ruină, un mormînt, un cimitir, pe care le mai vizitezi din cînd în cînd, dar unde nu locuieşti“ [11]. Faptul că trebuie să ne limităm analiza doar la aspectele pur ontologice determină aici o mare îngustare, o deplasare a perspectivelor, întrucît sîntem constrînşi să tratăm pur şi simplu ca pe ceva dat constelaţii care apar ca rezultate ale unor astfel de procese sociale foarte complicate. Desigur, şi tendinţa de estompare a instituirilor reli-

[11] Daim-Heer-Knoll, *Kirche und Zukunft*, Wien, 1963, p. 44.

gios-ontologice apare într-un mod asemănător, şi anume ca proces paralel, asemeni celui descris de noi în filozofie.

Acest fapt este foarte evident la Teilhard de Chardin. Atitudinea sa este caracterizată încă de cuvintele introductive prin care arată că nu a scris o lucrare metafizică şi cu atit mai puţin una teologică, că el consideră această lucrare „exclusiv ca o lucrare ştiinţifică", care nu vrea să descrie nimic altceva decît fenomenul, însă fenomenul în totalitatea lui [12]. Desigur, nici un cercetător serios al naturii nu va accepta rezultatele acestei lucrări, deşi se ştie foarte bine că autorul ei era un savant recunoscut în domeniul specialităţii sale, căci — spre deosebire de ştiinţa modernă a naturii — nici una din construcţiile sale din planul gîndirii nu poate fi verificată experimental pe baza faptelor. Este vorba deci — împotriva voinţei autorului — de o metafizică a naturii care îşi declară deschis pretenţia de a edifica o nouă ontologie religioasă ; faptul că ea a fost respinsă de biserică nu schimbă cu nimic lucrurile. Problema propriu-zisă şi de mare interes, se pune de abia în acest punct : cum a luat naştere la un savant serios o astfel de autoamăgire ? Şi mai departe : de ce această lucrare a fost primită cu interes, aprobare, ba chiar cu entuziasm de o parte considerabilă a intelectualităţii, şi anume a acelei intelectualităţi care este foarte dispusă, în alte cazuri, să se indigneze în faţa dogmatismului ? Ar fi deci o simplificare extremă să vedem în această filozofie a naturii doar o construcţie romantic-metafizică, căci o convergenţă spre o astfel de filozofie se manifestă doar în ultimele consecinţe. La începutul secolului al XIX-lea, filozofia naturii a avut ca punct de plecare acea zdruncinare a tabloului ontologic al naturii caracteristic secolului XVIII pe care a produs-o dezvoltarea ştiinţelor naturii. Dialectica idealistă a trebuit să facă faţă în planul gîndirii unei lumi care nu mai poate fi concepută pur mecanic, unei lumi în care începuturile cercetării conexiunilor chimice şi biologice pun probleme de un tip cu totul nou, care tind în totalitatea lor să situeze categoria dezvoltării în centrul ontologiei. Nu este aici locul să cercetăm realizările în problemele de amănunt şi eşecul global al acestei filozofii a naturii ; este suficient să atragem atenţia că în ea au existat germenii unei ontologii bazate

[12] Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München, 1959, p. 1.

pe realitatea însăşi, adesea chiar şi în tendinţele care au eşuat.

Situaţia filozofiei naturii a lui Teilhard de Chardin este una cu totul opusă. Din punct de vedere metodologic el pleacă — conştient sau inconştient — de la neopozitivism. Cu alte cuvinte, el inventează categorii de manipulare pentru un aranjament al faptelor în planul gîndirii, categorii care par, şi poate chiar sînt, necontradictorii din punct de vedere formal-logic, din a căror combinare trebuie să rezulte o conexiune şi ea necontradictorie din punct de vedere formal-logic ; din totalitatea acestor categorii trebuie să se constituie o ontologie care o pune de acord pe cea creştină cu o ontologie rezultată din viziunea modernă. Pentru ilustrarea metodei citäm doar o idee fundamentală : „să admitem că orice energie este esenţialmente de natură psihică. Totuşi în fiecare particulă elementară, adăugăm noi, această energie fundamentală se divide în două componente diferite : o *energie tangenţială,* care creează solidaritatea elementului cu toate elementele care aparţin în univers de aceeaşi ordine (adică posedă aceeaşi masă de compunere şi „centrare") şi o *energie radială* care tinde spre o stare tot mai complexă şi centrată" [13]. Desigur este invocată „lumea" cvadridimensională a teoriei relativităţii, ca singurul mijloc „de a ne face inteligibilă distribuţia substanţelor naturale şi vii" [14]. Astfel se naşte o nouă filozofie a naturii ; aici ne vom referi doar la două momente ale ei. Mai întîi, scopul ei este de a salva cu mijloacele ştiinţei naturii locul central al cosmosului uman, deci fundamentul imaginii creştine despre lume. Acest lucru nu se poate petrece în vechea manieră, precopernicană : „omul nu este, aşa cum s-a crezut multă vreme, punctul central fix al lumii, ci axă şi culme a dezvoltării, şi aceasta este mult mai frumos" [15]. În al doilea rînd, această întreagă dezvoltare culminează în „punctul omega", fapt prin care creştinismul şi Christos însuşi sînt incluşi iarăşi „ştiinţific" în noua cosmologie [16]. Teilhard de Chardin preia din neopozitivism manipularea semantică a conceptelor, din fenomenologie şi existenţialism arbitrarul subiectiv şi intuiţia esenţelor, din creştinism anumite conţinuturi care reglează „intuiţia", care la

[13] *Ibidem*, p. 40.
[14] *Ibidem*, p. 61.
[15] *Ibidem*, p. 9.
[16] *Ibidem*, p. 267—268.

el sînt însă tot atît de abstract vide şi pot fi interpretate tot atît de arbitrar cum se întîmplă cu fiinţa la Heidegger. Astfel se naşte o construcţie care nu este nici creştină, nici ştiinţifică, dar care are o priză mai mare decît un creştinism întemeiat pe ştiinţa modernă a naturii, căci pierderea simţului realităţii în zilele noastre se face simţită în toate domeniile, diminuează pretutindeni pretenţiile şi controlul ontologic şi fac astfel cu putinţă „sinteze" de acest tip.

Tendinţe asemănătoare, o structură de gîndire asemănătoare pot fi constatate la mulţi din scriitorii vremii noastre care nu sînt teologi de profesie, de la Martin Buber pînă la Simone Weil, de la Mauriac pînă la Reinhold Schneider, cu toate deosebirile individuale dintre ei. Nu vom trata aici nici una din aceste teorii, deşi unele din ideile lor par extrem de potrivite să confirme şi să întregească tabloul schiţat de noi al estompării generale a ontologiei religioase şi al înlocuirii obiectivităţii ei postulate religios prin metode subiectiviste foarte apropiate de intuiţia esenţelor şi de întreaga ei problematică. Procedăm astfel, aşa cum am spus mai înainte, nu pentru că problematica lor este determinată primar de etică şi nu de ontologie. Dacă ne îndreptăm atenţia spre cîţiva din reprezentanţii cunoscuţi ai teologiei, o facem cu intenţia de a oferi doar cîteva imagini caracteristice, concentrîndu-ne exclusiv asupra problemei care ne preocupă aici, fără să ne intereseze direcţiile pur oficiale şi atitudinea oficială a bisericii în cazurile conflictuale, ci direcţiile care au o reală receptivitate pentru impulsurile moderne.

Aici este evident de la început că poziţia bisericii catolice faţă de neopozitivism este mult mai simplă şi nu pune probleme. Chiar declaraţii oficiale trădează interes şi o anumită simpatie pentru soluţia neopozitivistă dată metodei şi rezultatelor ştiinţei moderne a naturii. De aceea nu este nici o minune că un tomist atît de deschis şi cu un interes universal cum este Maritain, fiind de acord cu aceste interpretări, abordează direct şi în fond afirmativ problema centrală. El afirmă despre tendinţa principală a ştiinţei moderne a naturii, pe care el o identifică tacit cu neopozitivismul : „ea nu poate progresa în această direcţie dacă nu renunţă mult mai deplin decît fizica clasică la orice pretenţie ontologică" [17]. Semnificaţia acestei decla-

[17] J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 306.

rații directe de simpatie cu concepțiile cercului lui Carnap, care nu este amintit aici, dar care este substituit în mod tacit întregii fizici moderne, este pusă pe deplin în lumină de partea teologică a operei sale, unde el, într-o terminologie politicoasă, revitalizează vechea teorie despre filozofie ca „ancilla theologiae" și îi recunoaște doar acesteia, ca mijlocitoare a revelației divine, competență în problemele ontologice [18]. Este fără îndoială evident că supremația necondiționată a ontologiei religioase se poate impune în planul gîndirii mult mai ușor atunci cînd filozofia, considerată competentă pentru știința naturii, renunță de la sine la orice problematică ontologică, decît atunci cînd ontologiei religioase-teologice i s-ar opune o ontologie rezultată din prelucrarea filozofică a teoriilor științifice.

Mult mai complicată este situația teologiei protestante, acesteia lipsindu-i tradiția tomistă, care asimilează neopozitivismul atît de ușor. Aici apărarea ontologiei religioase creștine, biblice, este mult mai dificilă. Karl Barth care, datorită influenței pe care a avut-o asupră-i, în anii săi de tinerețe, filozofia lui Kirkegaard, era înclinat la început să neglijeze realitatea pămîntească în favoarea realității spiritual-transcendente a lui Dumnezeu (și mai tîrziu în favoarea relației moral-spirituale a lui Dumnezeu cu omul), sintetizează în dogmatica sa populară problema în așa fel, încît pentru religie nu mai există nici o „imagine a lumii", iar pentru creștin nici o „metafizică". Esențialul gîndirii sale apare ca un comentariu la expresia Dumnezeu „creator al cerului și al pămîntului". „Aceste două concepte nu prezintă un echivalent pentru ceea ce obișnuim să numim astăzi o imagine despre lume, desigur cu condiția să se poată spune că în ele se oglindește ceva din vechea imagine a lumii. Dar nu aceasta este misiunea Bibliei și nici a credinței creștine... de a deveni purtătorii unei imagini determinate a lumii. Credința creștină nu este legată nici de o imagine veche a lumii, nici de una modernă. De-a lungul secolelor ea s-a intersectat cu mai multe imagini ale lumii... Credința creștină este din principiu independentă față de orice imagine a lumii, adică față de toate încercările de a înțelege existența potrivit unității de măsură și mijloacelor științei dominante la un moment dat. În calitate de creștin nu trebuie să devii captivul nici unei imagini vechi de acest tip, nici al uneia noi care devine do-

[18] *Ibidem*, p. 500 și urm.

minantă. Şi, mai ales, nu trebuie să asociem cauza bisericii cu una sau alta dintre filozofii. Ea are o semnificaţie mai cuprinzătoare decît o imagine a lumii, întrucît include şi o viziune filozofică-metafizică asupra omului. În calitate de creştini să ne ferim să ne situăm pe terenul vreunei filozofii, lucru de care trebuie să se ferească şi biserica ! Căci filozofia este foarte aproape de «religie». Conţinutul hotărîtor al Bibliei, Iisus Christos nu ne recomandă să ne însuşim vreo filozofie. Încercarea de a înţelege prin noi înşine existenţa, de a ajunge la temeiurile lucrurilor şi de a ne forma o viziune de ansamblu, cu sau fără Dumnezeu, iată o întreprindere de care noi creştinii sîntem dispensaţi o dată pentru totdeauna. De aceea v-aş sfătui ca atunci cînd întîlniţi o astfel de imagine de ansamblu, să o puneţi între paranteze, chiar dacă ea s-ar intitula *creştină* !" [19] În volumul trei al dogmaticii sale, Barth precizează aceste dezvoltări asupra teologiei şi ştiinţei naturii tocmai relativ la problema ontologiei : „Ştiinţa naturii are cîmp liber dincolo de ceea ce teologia a descris ca operă a creatorului. Iar teologia poate şi trebuie să se mişte liber acolo unde ştiinţa naturii îşi are limitele, ştiinţă care nu este decît ceea ce este şi nu o gnoză păgînă şi o teorie a religiei" [20].

Să începem cu ultima observaţie. Dacă cuvintele au un sens, atunci formularea „gnoză păgînă" se poate referi doar la o ştiinţă a naturii care pretinde să cunoască realitatea existentă în sine, adică în special la acea ştiinţă care este inaugurată de Galilei şi Newton. Respingerea ei tranşantă ca gnoză păgînă se înscrie perfect în tradiţia lui Kirkegaard. Acesta respinsese întreaga ontologie hegeliană a istoriei ca irelevantă şi derutantă în plan etic religios din perspectiva concepţiei sale orientate spre istoricitatea exclusivă, singura existentă, a lui Christos. Desigur, o astfel de concepţie orientată atît de radical, exclusiv spre relaţia individului cu un Dumnezeu pe deplin transcendent, trebuia să ajungă în cele din urmă la contestarea bisericii oficiale înseşi. Barth, care vrea totuşi să salveze ontologia creştină tradiţională pentru biserică este nevoit să dea o altă orientare anulării ontologiei lumeşti operată de Kirkegaard. Aceasta a degradat în mod consecvent ştiinţa naturii clasică, a cărei ontologie se opunea celei creştine, la nivelul unei gnoze păgîne, căci o reli-

[19] K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Berlin, 1948, p. 62—63.

[20] Citat de Meschkowski, *op. cit.*, p. 77.

gie pozitivă nu are ce face cu un Dumnezeu al cărui rol este doar de a învîrti ceasornicul lumii.

În varianta populară Barth merge şi mai departe, dar prin aceasta se apropie şi mai mult de neopozitivism. Căci negarea sa nu mai vizează acum o ontologie determinată, fundată pe ştiinţele naturii, ci orice imagine a lumii în genere ; el poate distruge imaginea lumii antireligioasă doar prin aceea că îi refuză şi religiei dreptul de a avea o imagine a lumii. Prin această dublă negaţie el se apropie gnoseologic foarte mult de neopozitivism. Alte dezvoltări ale sale, polemica împotriva filozofiei accentuează şi mai mult această apropiere. Căci Barth constată corect că filozofiile moderne sînt foarte aproape de religie, o concurează pe un teren asemănător. Aceasta duce din nou la lupta lui Kirkegaard împotriva lui Hegel (şi a romantismului). Căci Hegel voia să includă religia în sistemul său filozofic dialectic, să o transforme într-unul din momentele acestuia. Kirkegaard a văzut pe bună dreptate în această tentativă pericolul minimalizării religiei, al confiscării specificului ei originar şi a independenţei ei. Cu cît nevoia ontologică (atît cea profană cît şi cea religioasă) se estompează mai mult, cu atît mai puternică devine în filozofie o tendinţă care, aşa cum exact apreciază Barth, este orientată spre satisfacerea nevoii religioase lipsită acum de realitate şi conţinut, pretinzînd să ofere un substitut pentru religie. Deci dacă Barth vrea să salveze supremaţia ontologiei bisericeşti, el trebuie să adere la devalorizarea neopozitivistă a oricărei ontologii lumeşti, atît ştiinţifice cît şi filozofice, ceea ce presupune desigur că el este silit să devalorizeze şi ontologia religioasă. Firește, acest lucru este mai puţin paradoxal decît pare la prima vedere în raport cu cineva care a preluat de timpuriu tradiţia lui Kirkegaard şi care a fost contemporan cu existenţialismul. Barth spune pe bună dreptate că de-a lungul timpului „creştinismul s-a intersectat cu mai multe imagini despre lume". Dar acestea erau imagini ale lumii a căror asimilare teologică nu era imposibilă ; de aceea această asimilare a putut fi prezentată adesea ca împlinire şi încoronare a lor. Astăzi tot ce este pămîntesc trebuie total devalorizat ontologic (ceea ce nu exclude o manipulare înaltă şi care funcţionează cu precizie, ci dimpotrivă o impune), pentru ca astfel transcendentul să devină sesizabil într-o formă, care, deşi este numită

revelație, rămîne în realitate o intuiție a esențelor extrem de subiectivă și abstractă.

Construcția sistematică riguroasă a lui Barth maschează, cel puțin la suprafață, această contradicție (înrudirea contradictorie a neopozitivismului și existențialismului). Orice încercare reală de concretizare dezvăluie însă această contradicție, de fiecare dată sub un alt aspect ; de exemplu, în acea dezbatere asupra demitizării, unele momente sînt deosebit de interesante pentru noi întrucît parteneri de discuție ca Jaspers și Bultmann se situează ambii, deși în mod diferit, pe terenul existențialismului. Obiectul disputei constă în fond în următoarele : în ce măsură mai există în moștenirea biblică conținuturi reale, concrete și încă vii sau dacă acest întreg complex de viață nu mai este decît o Summa a cărei consistență depinde de premisele și urmările ei sociale, care vizează împlinirea unor nevoi religioase pur individuale. Deși Jaspers ar respinge cu siguranță această categorisire, noi considerăm că atitudinea sa corespunde celei de a doua soluții a alternativei. El ia atitudine, pe cît este cu putință, și mai radicală decît media neopozitiviștilor împotriva „superstițiilor științifice", adică împotriva unei concepții care consideră că adevărurile științifice pot fi raportate la ceva relevant din punct de vedere ontologic și ar putea spune ceva despre acesta, în special împotriva acelei filozofii care își închipuie că ar putea cuprinde cu ajutorul științei acest domeniu ontologic. În cartea sa dedicată revelației, Jaspers își expune atitudinea menționată în felul următor : „O imagine științifică a lumii nu există. Astăzi, pentru prima dată în istorie, științele însele au condus la deplină claritate în această privință. Înainte imaginile lumii, care au putut domina gîndirea unor întregi secole, erau cifruri minunate care ne vorbesc și astăzi. Dimpotrivă, așa-numita imagine modernă a lumii bazată pe modul de gîndire pe care-l reprezintă Descartes, rezultatul unei filozofii ca pseudo-știință nu are caracterul unui cifru pentru existență, ci al unei aparaturi mecanice și dinamice pentru intelect" [21]. În comparație cu el, Bultmann este caracterizat de o „superstiție științifică" sau, pentru a fi mai exacți, ca teolog știe că în propagarea religiei trebuie să se adreseze maselor de oameni a căror gîndire, viață afectivă și praxis sînt influențate profund sau mai puțin profund de aceste „superstiții", la ale căror ati-

[21] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962, p. 481.

tudini trebuie să se conecteze. În polemica cu Jaspers, Bultmann își dezvoltă punctul de vedere vorbind despre impulsul religios „care nu este clarificat în mod special omului *modern*, ci omului în genere (omul modern reprezentînd doar o specie a acestuia). De aceea încercarea mea de demitizare are ca punct de plecare înlăturarea impulsurilor care apar la omul modern datorită faptului că trăiește în cadrul unei imagini a lumii determinată de știință. Un astfel de procedeu nu urmărește să-l liniștească pe omul modern spunîndu-i : „nu mai ai nevoie să crezi în lucrul acesta sau acela". Desigur, el spune asta și-l poate elibera astfel de o anumită presiune a conștiinței ; însă nu pentru că se arată că *quantumul* a ceea ce trebuie crezut este mai mic decît și-a închipuit omul modern, ci pentru că se arată că credința este ceva calitativ deosebit de simpla acceptare a unui număr mai mare sau mai mic de propoziții" [22]. Este clar că Bultmann încearcă să împace două ontologii divergente. El trebuie să facă aceasta căci în viața cotidiană practică delimitarea gnoseologic exactă a domeniilor științei și religiei este foarte greu de realizat ; instinctiv ele tind spre o unificare, la o „coordonare" a diferitelor lor reprezentări asupra realității ; doar cînd ontologia dominantă creează un dualism care pare atît de exact și de întemeiat, așa cum este opunerea kantiană a rațiunii pure și a celei practice, se poate totuși naște, așa cum am văzut la Planck, o unitate filozofică spontană.

Dar Biblia își pune cititorii credincioși sau care au nevoie de credință direct și brutal în fața unor probleme ontologice, a căror punere între paranteze prin probleme de alt tip din punct de vedere ontologic poate duce la conflicte de conștiință. Căci chiar acolo unde consecințele directe ale neopozitivismului sînt manifeste, se întîmplă adesea în viață și în filozofie ca rezultate ale unei manipulări antiontologice să fie traduse din nou în plan ontologic. Astfel de conflicte intenționează să rezolve demitizarea în cazul Bibliei. Bultmann realizează aceasta prin aplicarea metodei ontologice a lui Heidegger la conținuturile biblice, încercînd cu ajutorul ei să distingă ceea ce este „etern" în conținuturile biblice de ceea ce are doar un caracter istoric. Din punct de vedere teologic este vorba de a distinge între ceea ce este conținutul adevărat al revelației și ceea ce este

[22] K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmytologisierung*, München, 1962, p. 431.

doar adaus condiționat istoric și trecător din perspectivă istorică. Cititorul imparțial al discuției, care începe destul de energic, va fi uimit mai ales de apropierea dintre modul în care concepe Bultmann revelația și modul în care o concepe Jaspers. Bultmann vorbește despre pretenția de absolut a revelației creștine. El adaugă că în calitate de istoric „a putut constata doar ici și colo credințe în revelație, dar niciodată revelație. Căci revelația este doar *in actu* și *pro me*. Ea este recunoscută și înțeleasă ca atare doar în decizia personală. Deci este absurd să pui întrebarea : «prin ce se poate cunoaște revelația ? Ce criteriu de adevăr se indică pentru revelația directă a lui Dumnezeu ?» întrucît o astfel de întrebare presupune că ne-am putea asigura mai întîi de adevărul pretenției de revelație înainte de a o recunoaște ca atare". Cu aceasta Bultmann consideră că a rezolvat problema criteriului revelației. El își concretizează mai mult ideea în felul următor : „Tocmai acest lucru este exclus unde este vorba de revelație în adevăratul sens al cuvîntului, iar problema criteriilor ține de impulsurile pe care revelația le interzice. Ca și cînd Dumnezeu ar trebui să se justifice în fața omului" [23]. Nici Jaspers nu contestă că revelația are această pretenție ; el rămîne însă la ceea ce Bultmann afirmă doar ca istoric : „ceea ce se spune și se face ca revelație, se spune și se face în formă lumească, în limba lumească, sub forma acțiunii și conceperii umane" [24]. Unde este aici obiectul disputei ? Bultmann și Jaspers descriu într-un mod foarte asemănător fenomenul însuși. Dar în timp ce existențialistul Jaspers prin intermediul intuiției sale liberale a esențelor găsește un Dumnezeu în genere, care este în mod necesar ascuns, altul pentru fiecare om „căci Dumnezeu este tot atît de bine Dumnezeul adversarului cît și al meu" [25], Bultmann care lucrează cu fenomenologia și ontologia lui Heidegger găsește Dumnezeul creștinismului protestant ; să amintim în treacăt că fenomenologia și ontologia din „Ființă și timp" sînt orientate spre ateism. Este de prisos să menționăm și alte detalii ale discuției. Legăturile cu tendințele dominante ale dezvoltării filozofice au ieșit în evidență precum și faptul convergenței argumentărilor teologice cu nevoia religioasă devenită tot mai vidă de conținut, tot mai abstractă,

[23] *Ibidem*, p. 69.
[24] *Ibidem*., p. 42.
[25] *Ibidem*, p. 48.

cantonată tot mai mult la nivelul individului, în opoziție cu reprezentările religioase tradiționale, determinate ontologic.

Și cu aceasta ne putem întoarce la punctul nostru de plecare : ceea ce la vremea sa cardinalul Bellarmin cerea de la știința și filozofia naturii este astăzi îndeplinit. Deși biserica putea pe atunci să-l constrîngă pe Galilei să-și abjure concepțiile, ea nu a putut opri mersul victorios al ontologiei fundamentată științific, orientată spre lumea aceasta ; această ontologie a înlocuit total, în mod irevocabil ontologia biblică creștină. Dispariția simțului realității la nivelul vieții cotidiene a societății manipulate în mod universal pe care am descris-o, a condus după o dezvoltare de un secol, la o victorie a principiilor cardinalului Bellarmin mai deplină, deși probabil provizorie, decît era cu putință pentru contemporanii lui Galilei : la capitularea filozofiei naturii în fața cerințelor unei manipulări antiontologice. Desigur, ceea ce s-a salvat, chiar și în cazul masei acelora care se convertesc la credință, nu mai este vechea imagine despre realitate a bisericii, ci pura nevoie religioasă abstractă a subiecților manipulați. Chiar ținînd seama de aceste schimbări esențiale se poate afirma că neopozitivismul (și existențialismul care-l completează) îndeplinesc, uneori conștient, de cele mai multe ori inconștient, pentru religia contemporană aceeași funcție pe care a îndeplinit-o în evul mediu tîrziu Thoma din Aquino. Ele garantează o lume mîntuită (sau nenorocită) proprie pentru oameni, ale cărei principii de mîntuire sînt pe deplin independente de orice alcătuire a naturii, care pot fi deci aduse la același numitor, fără contradicție cu orice nevoie religioasă, chiar și cu cea bisericească.

În spatele acestui ricorso contradictoriu se ascunde o altă problemă care deschide o perspectivă spre problema care ne interesează în mod special, aceea a ontologiei existenței sociale. Cardinalul Bellarmin și-a orientat eforturile în mod nemijlocit spre izolarea ontologică a domeniului specific mîntuirii (lumea oamenilor, inclusiv atitudinea omului față de cosmos) de dezvoltarea cunoașterii naturii, conferindu-i independență în raport cu aceasta. În spatele acestei tendințe acționează cu necesitate o tendință conservatoare în sens social. În perioada în care parusia, ca perspectivă ontologică avea o importanță reală pentru religiozitate, natura socială a lumii umane trebuie să apară

ca esențialmente irelevantă. Totuși, după ce parusia a devenit o parte a religiei care nu mai exercită nici o influență asupra problemelor actuale practice, a devenit tot mai imperioasă sarcina unei adaptări reciproce între *civitas dei* și *civitas terrena*. De aici a rezultat — de la ontologie pînă la praxisul cotidian — o tendință conservatoare în primul rînd a dezvoltării religioase (considerate sub acest aspect, sectele revoluționare nu au jucat un rol important). Aceasta nu exclude o adaptare la formațiunea dominantă în momentul respectiv, inclusiv capitalismul modern, deși orientarea generală se îndreaptă spre crearea unui raport de reciprocă susținere cît mai îndelungat cu existentul respectiv. În rezistența bisericii și a religiei față de noile imagini ontologice ale lumii aduse de Renaștere și de continuatorii ei un rol considerabil l-a jucat raportarea lor conștientă sau inconștientă la răsturnările sociale, care din punct de vedere ontologic porneau de la reprezentarea că oamenii pot transforma lumea lor pămîntească cu mijloace pămînteşti, în mod independent.

Neopozitivismul îndeplinește vechea cerință într-o situație nouă și cu mijloace noi : el vrea să limiteze progresul doar la sfera a cea ce este manipulabil tehnic, conservînd totodată structura socială care stă la baza tehnicii. Arnold Gehlen, care a obținut rezultate importante în cercetări antropologice particulare, exprimă cu deosebită claritate această prognoză, acest program : în sistemul social sînt foarte improbabile noi schimbări fundamentale. Corespunzător acestui fapt, nici în planul istoriei ideilor nu trebuie să ne mai așteptăm la ceva esențialmente nou ; perspectiva ar consta, mai curînd, în următoarele : „umanitatea s-a integrat în cuprinsul existent al marilor reprezentări, desigur cu întreaga diversitate imaginabilă a diferitelor tipuri de variațiuni. Așa cum în plan religios omenirea a ajuns de multă vreme la cîteva tipuri distincte de teorie a mîntuirii, tot astfel ea s-a consolidat în înțelegerea de sine civilizatorie. Deci eu susțin că istoria ideilor este încheiată și că am intrat în post-istorie. Ca atare, pămîntul, în epoca în care se poate obține despre el o imagine de ansamblu optică și informațională, cînd nu se mai poate întîmpla un eveniment de importanță deosebită, nu se poate aștepta la surprize nici în privința amintită. Alternativele sînt cunoscute, precum în domeniul religiei și sînt în toate cazurile defini-

tive“ [26]. Astfel, și aceasta constituie doar fațeta sociologică a dezvoltărilor noastre de pînă acum, biserica și religia dobîndesc o confirmare pe care, la vremea sa, cardinalul Bellarmin o viza în fond, dar pe care nu a putut-o exprima ca o cerință articulată în planul gîndirii. Mulțumirea de sine suficientă a neopozitivismului și contestarea existențialismului condamnată dinainte la eșec ajung în egală măsură la o negare a viitorului omenirii creat de ea însăși. Doar în cazul unei victorii depline a acestor direcții, religia și biserica ar deveni din nou puteri spirituale capabile să confere vieții umane sens și scop. Este însă o ironie a realității active în istorie că ele, în momentul în care filozofia voia să le redea această putere, și-au pierdut forța interioară de a mai oferi scopuri concrete, dătătoare de sens real pentru viața umană reală.

[26] A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963, p. 322—325.

Capitolul II

CONTRIBUŢIA LUI NICOLAI HARTMANN LA EDIFICAREA UNEI ADEVĂRATE ONTOLOGII

„Idealismul inteligent este mai aproape de materialismul inteligent decît materialismul prost"

Lenin, *Caiete filozofice*

Istoria filozofiei germane conţine extrem de multe tipuri care cu greu pot fi cuprinse într-o imagine de ansamblu. Alături de gînditori de importanţă mondială ca Leibniz şi Kant, Hegel şi Marx există foarte mulţi savanţi harnici, specialişti pătrunzători. Perioada imperialistă şi perioada care a pregătit-o au adăugat şi tipul „animatorului spiritual" care nu are o importanţă filozofică deosebită, tip care are ca precursor pe Schopenhauer şi ca reprezentanţi pe Nietzsche şi Heidegger. Cu aceasta nu am epuizat însă toate tipurile importante posibile. De exemplu, Feuerbach nu poate fi cuprins într-o astfel de tipologie. Dacă în ce priveşte originalitatea şi abordarea filozofică a lumii el a depăşit tipul al doilea şi al treilea, el nu a reuşit în schimb să realizeze o imagine a lumii cu adevărat atotcuprinzătoare. Pe bună dreptate, el reprezintă interesele unei „filozofii lucide" împotriva „speculaţiei *bete*" a hegelienilor de stînga [1]. Atacul său este orientat doar spre un singur punct în complexul disputelor filozofice ale vremii sale şi chiar dacă el străpunge aici frontul subiectivismului „interesant" dar lipsit de conţinut, apropierea sa sănătoasă

[1] Marx-Engels, *Sfînta familie*, în K. Marx, F. Engels, Opere, vol. 2, Editura politică, Bucureşti, 1962.

de pămînt n-a fost în stare să edifice pe teritoriul cucerit un imperiu general valabil al lumii pămînteşti în planul gîndirii. De aceea filozofia sa cu o acţiune atît de vehementă la început a pălit treptat, a fost uitată şi a fost pusă în umbră de sinteze mai cuprinzătoare.

Dacă vedem în filozofia lui Hartmann şi în acţiunea ei o anumită înrudire tipologică cu Feuerbach, aceasta nu trebuie înţeleasă în sensul unei asemănări nemijlocite. Dimpotrivă. În mod nemijlocit ei reprezintă poli opuşi. Feuerbach este omul unei singure idei, totuşi importante, pe care o tratează de-a lungul întregii sale vieţi în moduri diferite, fără să fie capabil să o ridice la universal. Ca cercetător, Hartmann acoperă un mare teritoriu ; cercetările sale cuprind întreg domeniul lumii şi al cunoaşterii. Feuerbach a fost de la început şi a rămas pînă la sfîrşit un outsider în filozofia germană ; şi în perioada succesului celui mai mare el a avut o poziţie singulară. Chiar Marx şi Engels, pentru care contactul cu filozofia lui a fost foarte rodnic, s-au delimitat foarte repede de unilateralitatea poziţiei sale, iar răspîndirea extraordinară a influenţei sale (de la Gottfried Keller şi Cernîşevski la Kierkegaard şi Nietzsche) nu s-a concentrat niciodată într-un curent unitar şi influent. Biografia lui Hartmann este, dimpotrivă, biografia normală a unui profesor german. De la poziţia de „prinţ moştenitor" în şcoala de la Marburg el a devenit, stimulat de fenomenologie, un căutător. parţial încununat de succes, al realităţii, filozofic vorbind al problemelor şi soluţiilor ontologice. Foarte preţuit, dar puţin înţeles, cunoscut pretutindeni, dar fără continuatori, el îşi împlineşte viaţa şi opera.

Dar în ce constă asemănarea tipologică despre care am vorbit ? Considerăm că amîndoi au abordat energic un complex central de probleme al perioadei lor, dînd dovadă de spirit pătrunzător şi de simţ al realităţii, fără să o cuprindă totuşi în totalitatea ei. Întrucît ei au filozofat împotriva curentului vremii lor, eforturile lor corect orientate, dar parţiale, au trebuit să rămînă, considerate dintr-o perspectivă istorică largă, fără un efect general de durată. Modul particular în care aceşti doi gînditori foarte dotaţi descoperă probleme centrale, le abordează corect, dar se opresc la jumătatea drumului conţine trăsături caracteristice pentru dezvoltarea germană şi conferă prin această mijlocire o anumită asemănare tipologică personalităţilor atît de deosebite ale celor doi savanţi. Este vorba de o miopie accen-

tuată, chiar de orbire față de fenomene sociale fundamentale. Atunci cînd Feuerbach, în Germania considerabil rămasă în urmă de după revoluția din Iulie, a inversat materialist raportul Dumnezeu-om și a transformat problemele teologice în probleme pur antropologice, el a contribuit decisiv la dizolvarea hegelianismului, l-a scos din înfundătura ce o constituia interpretarea lui Hegel, adesea radicală sub raportul conținutului, dar care rămînea imanentă sub raport metodologic, a confruntat sistemul lui Hegel cu realitatea însăși. Această cotitură, ale cărei urmări depășesc cu mult pura istorie a filozofiei, ajunge la Feuerbach însuși într-o înfundătură : el nu era în stare să extindă ideile sale antropologice asupra omului concret, asupra omului social-istoric. Așa se explică faptul că și inițiativele sale revoluționare s-au rezumat la actualizarea aforismului lui Xenophan și că el în dezvoltarea sa ulterioară nu a putut decît să reia neîncetat propriul impuls radical, în forme tot mai palide, fără să-l poată duce pînă la o dezvoltare deplină.

Aici se află, cu toate diferențele caracterologice și istorice, punctul de sprijin pentru susținerea asemănării tipologice cu Hartmann. Și acesta a trăit într-o epocă de cotitură a gîndirii filozofice. Trăsăturile ei esențiale le-am descris în primul capitol. Hartmann s-a detașat cu hotărîre de atitudinea gnoseologică unilaterală a neokantianismului. Pozitivismul și neopozitivismul nu i-au influențat gîndirea. Iar dacă pe drumul său spre o reîntemeiere ontologică a filozofiei a găsit cîteodată puncte de contact cu fenomenologia, el a recunoscut imediat ceea ce era fals și derutant în relația acesteia cu realitatea, criticînd aceste aspecte. Gîndirea lui nu este afectată de nici una din deformările ontologiei care se bazează pe fenomenologie și pe care le-am criticat tot în primul capitol. În perioada unui amestec de mulțumire de sine și disperare, Hartmann a rămas tot atît de lucid cum a rămas Feuerbach la vremea sa în plină expansiune a filozofiei subiectiviste a conștiinței de sine a tinerilor hegelieni. El rămîne însă un lucid și serios profesor german (ceea ce, desigur, Feuerbach nu a fost niciodată) care se opune în domeniul său problematic central cu mult curaj și hotărîre deciziilor greșite ale zilei, dar care mai ales în problemele sociale rămîne prizonierul prejudecăților păturii sale, nedispunînd de un organ intern pentru a le depăși. Acest capitol se va ocupa în primul rînd de modul în care această tărie a sa îi întemeiază solid opera

precum şi de modul în care această slăbiciune a sa o face problematică. În consideraţiile de mai sus am anticipat, foarte pe scurt, problematica fundamentală a acestei gîndiri şi am schiţat trăsăturile esenţiale ale fizionomiei sale intelectuale şi prin aceasta poziţia sa în viaţa spirituală a contemporaneităţii.

1

Principiile de construcţie ale ontologiei lui Hartmann

Luciditatea şi seriozitatea lui Hartmann se manifestă chiar în punerea problemei cunoaşterii ontologice. În timp ce problematica ontologică tradiţională a avut timp de secole în special un caracter teologic (sau a exprimat o teologie secularizată, aşa cum am putut constata la Heidegger), la Hartmann punctul de plecare şi scopul este pe deplin lumesc. Dacă ontologia vrea să joace un rol de fundamentare filozofică în domeniul contemporan al cunoaşterii, ea trebuie să plece de la viaţa oamenilor, de la viaţa lor cotidiană, ea nu trebuie să piardă această legătură cu modurile elementare ale existenţei, trebuie să rămînă capabilă de a fi vocea lucid-critică chiar şi în cazurile în care se pun problemele cele mai complicate, mai subtile ale cunoaşterii. Deci, pentru Hartmann ontologia nu este rezultatul metafizic final al filozofiei, aşa cum mai era în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, ci îşi are baza în realitate şi constituie ca atare o verificare permanentă a oricărei cunoaşteri şi activităţi umane, criteriul în funcţie de care se apreciază relaţia rezultatelor lor cu realitatea, gradul în care metodele lor sînt adecvate realităţii. Astfel, cotitura ontologică a filozofiei este, în măsura în care ea reprezintă, ca la Hartmann, o cotitură autentică şi nu o completare subiectivist-iraţionalistă a atitudinii gnoseologice a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, un atac frontal împotriva antiontologismului promovat de primatul teoriei cunoaşterii, care a atins în persoana lui Kant forma clasică, cea mai influentă. De aceea opoziţia nu se reduce la problema locului central în filozofie al ontologiei sau teoriei cunoaşterii, ci priveşte şi punctul de plecare, „de sus" sau „de jos".

După cum se ştie, critica gnoseologică a lui Kant are ca obiect în special cognoscibilitatea conceptelor centrale ale teologiei (Dumnezeu, nemurire etc.). Critica trebuie să

anuleze această culme tradiţională a filozofiei şi totodată să arate că „jos", în domeniul cunoaşterii relevante din punct de vedere practic, lucrurile merg foarte bine şi fără ea. Incognoscibilitatea lucrului în sine nu afectează cu nimic obiectivitatea ştiinţelor exacte. Detaşarea lui Hartmann de aceste concepţii, a căror extremă a cunoscut-o în tinereţe în cadrul şcolii de la Marburg, care tindea să elimine total lucrul în sine din filozofie şi ştiinţă, duce şi la o schimbare a metodei. În ontologia lui Hartmann şi în metoda ei obiectele vechii metafizici fie că nu mai joacă nici un rol, fie că apar în conexiuni atît de modificate — sub raportul metodei şi sub cel al conţinutului — încît nu poate fi vorba de o înrudire sau de o continuare. Desigur, apar adesea şi probleme clasice. Însă deoarece Hartmann îşi construieşte ontologia „de jos", întrucît aceasta este concepută nu ca o „philosophia ultima", ci ca o „philosophia prima", el dă naştere unei noi discipline filozofice, rodnice şi proaspete, ale cărei limite urmează să le indicăm. Aici trebuie să subliniem mai ales cuvîntul „proaspăt". Consideraţiile noastre de pînă acum au încercat să derive primatul teoriei cunoaşterii în raport cu ontologia — caracteristic etapei moderne a istoriei filozofiei — din acel complex de probleme, important din punct de vedere social, a cărui primă formă importantă istoric o reprezintă opoziţia Galilei-Bellarmin. Particularitatea lui Hartmann se manifestă în special în faptul că el nu manifestă interes pentru întreaga problemă religioasă, nici în forma ei clasică, nici în cea modernizată. El tratează problemele ontologice doar din următoarea perspectivă : care este natura a ceea ce există în sine ? Pe el nu-l interesează urmările ce rezultă de aici pentru nevoia religioasă contemporană.

Această libertate a unei atari detaşări în cadrul unei discuţii extrem de importante şi care durează de mai multe secole conturează de la început tăria şi slăbiciunea gîndirii lui Hartmann. În punerea iniţială a problemei această tărie apare într-o formă extrem de plastică. Hartmann îşi expune clar punctul de vedere metodologic chiar la începutul ontologiei sale : „Problema existenţei este esenţialmente pămîntească, vizînd imediatul. Ea priveşte fenomenele, nu ipotezele" [1]. Acest punct de plecare este cel al

[1] N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim am Glan, 1948, p. 39.

raportului „naiv" al cunoașterii realității cu realitatea însăși. Pe bună dreptate, Hartmann pornește de la atitudinea cea mai simplă și mai cotidiană : „Nimeni nu-și închipuie că aceste lucruri pe care le vede acced la existență doar prin faptul că sînt văzute". Pornind de aici se merge spre cunoașterea propriu-zisă. Dar și cel care cunoaște se află în situația în care se află cel ce percepe : „Cunoașterea este posibilă doar în legătură cu lucruri care «sînt» — și anume independent de faptul că sînt cunoscute sau nu" [2]. Din această situație Hartmann trage concluzii cu semnificații profunde. El constată o tendință care este activă chiar la nivelul vieții cotidiene, tendință pe care o consideră fundamentală : avansarea în direcția cunoașterii. Știința și ontologia nu sînt altceva decît prelungiri ale acestei orientări, o „intentio recta", cum spune Hartmann. Aceasta înseamnă : „Atitudinea naturală față de obiect, direcționarea spre ceea ce întîlnește subiectul, spre ceea ce se manifestă, se oferă, pe scurt orientarea spre lumea în care subiectul trăiește și a cărui parte este — această atitudine este o atitudine familiară în viață, și astfel rămîne de-a lungul întregii vieți. Cu ajutorul ei ne orientăm în lume, datorită ei ne adaptăm cunoașterea la cerințele cotidianului" [3].

Atitudinea teoriei cunoașterii este cu totul opusă : „Teoria cunoașterii care cercetează tocmai în ce constă cunoașterea și care sînt condițiile ei trebuie să modifice orientarea cunoașterii și trebuie să o transforme în propriul ei obiect, chiar împotriva ei însăși. Această schimbare a direcției naturale constituie reflexia gnoseologică" [4]. Hartmann numește această atitudine pe care o împărtășesc atît logica cît și psihologia „intentio obliqua". Sarcina ontologiei este de a se menține critic în cadrul dat de „intentio recta", de a verifica dacă cercetarea oricărui fenomen, dacă sesizarea lui nu a fost tulburată de o imixtiune de forme și conținuturi, de tendințe și structuri care nu își au originea în natura fenomenului, care nu sînt fundate în existența lui în sine, ci sînt extrapolate din relația subiect-obiect a unei „intentio obliqua" la obiectul existent în sine.

Este ușor de văzut că Hartmann inversează radical critica gnoseologică kantiană, care a devenit dominantă începînd

---

[2] *Ibid.*, p. 17.
[3] *Ibid.*, p. 50.
[4] *Ibid.*, p. 59.

cu Kant : aceasta vrea să transforme raportarea relației subiect-obiect la funcțiile cognitive ale subiectului într-o instanță a constatării corectitudinii cunoașterii ; Hartmann consideră obiectul existent în sine ca singurul criteriu al cunoașterii. Toate formele relației subiect-obiect sînt derivate, conțin în sine întotdeauna posibilitatea deformării a ceea ce constituie natura adevărată a fenomenului, independentă de orice subiectivitate. O mare parte a ontologiei, adesea extrem de instructivă, este dedicată criticii modului în care iau naștere categorii gnoseologice, logice, psihologice etc., care considerate prin prisma punctului lor de plecare sînt necesare, deci nu se bazează pe simple erori ale subiectului, dar care tocmai în corectitudinea lor gnoseologică sau logică fac să apară într-o lumină falsă existența în sine.

Hartmann vrea să ferească ontologia sa de toate erorile filozofice, inclusiv de opoziția dintre idealism și realism (ca un adevărat profesor german, Hartmann numește materialismul realism). Desigur, tocmai o astfel de neutralitate nu poate fi niciodată realizată consecvent din punct de vedere ontologic. Hartmann nu este conștient de faptul că critica sa ontologică a atitudinii gnoseologice, subordonarea critică, necondiționată a teoriei cunoașterii față de ontologie nu poate fi niciodată pusă de acord cu idealismul. Firește, și un idealism obiectiv consecvent consideră obiectele existente în sine ca fiind independente de respectivul subiect uman cunoscător. Însă tocmai ceea ce Hartmann le atribuie pe bună dreptate — deplina lor indiferență față de cunoaștere — trebuie să pună în contradicție principiile lor ultime și cu idealismul obiectiv, indiferent dacă el este static, cum este teoria ideilor a lui Platon, sau dinamic, cum este teoria hegeliană a spiritului. Vom vedea mai tîrziu că această presupusă neutralitate față de idealism și materialism, în calitate de idealism refulat în cadrul atitudinii lui Hartmann față de lume, se va impune în gîndirea sa și-l va conduce la inconsecvențe fatale. Însă trebuie să remarcăm încă de acum că această neutralitate a lui Hartmann nu are nimic comun cu pretinsa depășire a opoziției dintre idealism și materialism din pozitivism și neopozitivism. Nu numai pentru că această ultimă poziție vizează, așa cum am văzut, excluderea oricărei probleme ontologice, în timp ce Hartmann încearcă tocmai surprinderea ei corectă, ci pentru că la el autonomia, neinfluențarea lumii reale de către subiect se

află mai presus de toate, în timp ce pozitivismul şi neopozitivismul nu cunosc şi nu recunosc o obiectivitate în genere independentă de subiect, de conştiinţă.

Luînd ca punct de plecare viaţa cotidiană, Hartmann îşi asigură o independenţă spirituală faţă de curentele contemporane. Aproape un secol întreg gnoseologii idealişti i-au ironizat, numindu-i „realişti naivi", pe acei cercetători ai naturii care, fără să ţină seama de cele mai noi cuceriri ale filozofiei „au păstrat" în munca lor (adesea desigur nu în reflexiile lor generale) convingerea că se află în faţa realităţii obiective, independente de conştiinţă, că îi studiază obiectele, pentru a ajunge la o cunoaştere a ceea ce există în sine. Meritul lui Hartmann rezidă înainte de toate în aceea că a înţeles, a văzut clar această trăsătură comună a cunoaşterii cotidiene şi a ştiinţei, precum şi faptul că „ştiinţa împărtăşeşte realismul natural al conştiinţei naive" [5], necăutînd altceva în ontologie decît o continuare critică, o conştientizare a ceea ce se realizează neîntrerupt în mod spontan în practica vieţii şi a ştiinţei. Dar Hartmann nu se mulţumeşte să descopere orientarea spontană spre realitate în gîndirea cotidiană şi în ştiinţă, ci pentru a-şi funda ontologia el ţine seama şi de aspectul emoţional, volitiv, practic al vieţii cotidiene. Aici, opoziţia sa faţă de tendinţele dominante ale vremii devine şi mai evidentă. Căci viaţa emoţională a omului este folosită mai intens decît gîndirea de către noua filozofie pentru distrugerea „realismului naiv". (Să ne gîndim la diversele teorii despre timpul „trăit" ca timp real, adevărat în opoziţie cu „timpul ceasornicelor"). Meritul lui Hartmann constă aici, înainte de toate, în hotărîrea cu care recunoaşte că şi latura emoţională a cotidianului are un caracter fundamental în confruntarea oricărui om cu o realitate existentă în sine, pe deplin independentă de subiectivitatea umană şi consideră toate aceste reacţii subiective faţă de această „duritate" a realităţii sub aspectul modului în care se exprimă în ele această relaţie cu realitatea ; reacţiile mentale şi emoţionale singulare sub raportul conţinutului, care exprimă doar nuanţe ale raportului pur subiectiv cu realitatea apar aici ca avînd un caracter accesoriu, ca ceva pe baza căruia nu se poate conchide asupra realităţii însăşi. Ceea ce este original, deschizător de drumuri şi rodnic în concepţiile lui Hartmann rezidă în faptul că el

[5] *Ibid.*, p. 53.

— spre deosebire de şcoala fenomenologică — cercetează actele de cunoaştere şi emoţionale sub raportul modului în care trăieşte în ele această certitudine elementară, de nezdruncinat a omului obişnuit că el trăieşte într-o realitate pe deplin independentă de el, existentă în sine. Măsura în care această realitate este sesizată fie doar şi cu începuturi de adecvaţie este aici de o importanţă secundară ; mai mult, în actele emoţionale se poate manifesta, conform concepţiei corecte a lui Hartmann, un aspect al existenţei în sine extrem de concret pentru viaţa respectivă, dar care considerat în planul gîndirii să fie extrem de abstract. Tocmai metoda acestei intentio recta, augmentarea concretitudinii şi certitudinii în planul ontologiei filozofice, trecînd prin ştiinţă, conferă o pondere teoretică deosebită acestor trăiri şi cunoştinţe încă foarte generale, adesea extrem de vagi. Tocmai aici, unde s-ar părea că Hartmann, datorită analizei actelor şi trăirilor intenţionale, se apropie foarte mult de fenomenologie, opoziţia lui faţă de ea este foarte pronunţată. Aceasta se exprimă nu numai implicit în direcţia contrară pe care o are la Hartmann analiza actelor umane raportate la realitate, ci şi într-o critică continuă a metodei fenomenologice, a îndepărtării ei necesare de realitate, a rezultatelor ei eronate, care provin cu necesitate din această deficienţă a metodei. Cu cît această ontologie fenomenologică devine mai conturată şi mai concretă, cu atît este mai energică respingerea ei de către Hartmann. Astfel el afirmă în legătură cu teama, categoria centrală a ontologiei lui Heidegger : „Tocmai teama este firul conducător cel mai impropriu spre ceea ce este adevărat, autentic“ [6]. Prin urmare, Hartmann se opune atît antiontologismului neopozitiviştilor, cît şi ontologiei subiectiviste a existenţialiştilor, cei doi poli ai filozofiei moderne.

Astfel filozofia se întoarce din nou la marea ei tradiţie şi devine capabilă să-şi însuşească rezultatele ştiinţei moderne prin intermediul unei critici adecvate. Linia viaţă cotidiană — ştiinţă — ontologie nu înseamnă că filozofia ar fi constrînsă să-şi însuşească şi să interpreteze doar ceea ce ştiinţa a explicat deja în mod satisfăcător. Prăbuşirea sistemului hegelian şi odată cu el a oricărei concepţii sistematice „clasice“ a fost pe deplin îndreptăţită. Nici o ontologie filozofică nu are dreptul să domnească asupra ştiin-

[6] *Ibid.*, p. 197.

țelor, să le introducă în patul lui Procust al unui sistem de gîndire. Protestul împotriva sistemului hegelian a fost deci pe deplin îndreptățit în sens istoric, chiar dacă adesea el a fost asociat cu o critică empiristă, de amănunt a unor afirmații ale lui Hegel, cu o neînțelegere a multora din intențiile sale și ideile sale. Dezvoltarea științelor trebuia să devalorizeze definitiv acest tip de sistem. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm ce scăderi ale filozofiei s-au născut de aici ; știința a încetat într-adevăr să mai fie ancilla philosophiae, în schimb filozofia a devenit *ancilla scientiae* : ea s-a mărginit să comenteze și să justifice în limbajul logicii, teoriei cunoașterii, psihologiei ultimele rezultate ale științei, adesea extrem de problematice. Metoda lui Hartmann indică o ieșire din această antinomică, constituie un nou tertium datur. Reîntoarcerea la cotidian permite, pe de o parte, o critică a științei, în special a metodei științifice din punctul de vedere al unei ontologii bazate pe realitate, iar pe de altă parte îi indică acesteia un drum nou, chiar și în cazul complexelor de fapte care încă nu sînt explicate științific, drumul interpretării filozofice pe baza unui sănătos simț ontologic al problemei izvorît din viață, interpretare care nu intenționează să anticipeze viitoarele soluții științifice, dar care, atunci cînd este realizată corect, poate arunca o lumină nouă în ceea ce este de nepătruns pentru știință și este capabilă, deci, în anumite împrejurări, să ușureze drumul cercetării. Hartmann sintetizează această nouă metodă a ontologiei în felul următor : „categoriile pot fi produse și descriptiv, pornind de la fenomen, conținutul lor propriu neputînd fi descoperit în întregime“ [7].

Aceasta marchează o atitudine principial nouă a filozofiei față de științe. De exemplu, în tratarea pe care o dă problemelor biologice, Hartmann luminează dintr-un unghi nou lipsa sa de prejudecăți și deschiderea sa față de real. Se știe că întregul complex de probleme al dezvoltării ontogenetice și filogenetice este departe de a fi elucidat din punct de vedere științific. Aceasta nu-l împiedică pe Hartmann să aducă clarificări din perspectivă ontologică tocmai acestor conexiuni extrem de complicate. Faptul că din punctul de vedere al specialiștilor oficiali Darwin este considerat ca fiind de mult depășit, nu-l împiedică pe Hartmann să vadă realitățile esențiale și

[7] N. Hartmann, ***Philosophie der Natur***, Berlin, 1950, p. 516.

anume că tocmai prin metoda de cercetare a lui Darwin, chiar dacă multe amănunte ale ei sînt depășite, pot fi explicate filozofic faptul fundamental al vieții și al dezvoltării ei, caracterul neteleologic al genezei și reproducției organismelor structurate final. Este vorba de problema finalității existente obiectiv, dar neinstituite, în autoconservarea și autoreproducerea individului și speciei ființelor vii. Momentul teleologic este atît de puternic încît de la Aristotel pînă la vitalism teorii influente au crezut că află în el principiul vieții, și anume, un principiu deosebit de evident în mod nemijlocit. Căci, dacă un complex de materii și forțe ale naturii realizează un proces de reproducție independent de ambianța sa, deși într-o permanentă interacțiune cu ea, atunci este neîndoielnic că reușita sau eșecul său echivalează cu finalitatea în adaptarea la mediu. Dar specificul acestei finalități la nivelul existenței organice constă în aceea că ea — spre deosebire de actele teleologice instituite ale existenței sociale — nu are un subiect al instituirii, că de aceea caracterul ei ontologic constă tocmai în această absență a instituirii. Acest fapt a fost trecut cu vederea de știință și filozofie timp de secole, iar acolo unde se nega abstract instituirea de scopuri, împreună cu teleologia instituită a fost eliminată și cea reală, neinstituită și astfel a fost falsificat caracterul fundamental al vieții (mecanismul în biologie). Pentru Hartmann este caracteristic faptul că și aici el pleacă de la cotidian, de la observațiile lui Darwin în legătură cu practica crescătorilor de vite care au reglementat practic corect la nivelul vieții cotidiene procesul biologic al reproducției, fără să-i cunoască științific legitățile. În lupta pentru existență, în supraviețuirea celui mai adaptat, a descoperit principiul care corespunde în natură activității crescătorului de vite. Acest factor „orientează cu necesitate selecția în direcția celui mai adaptat, fără să se ghideze după anumite scopuri sau să urmărească anumite scopuri, deci fără rațiune și prevedere". Nu putem trata aici dezvoltările de amănunt ale lui Hartmann care sînt extrem de lucide, prudente. Este vorba exclusiv de a arăta cum el, pornind de la observațiile cotidiene orientate practic spre realitate (deci ontologice în mod inconștient), sprijinindu-se pe cercetarea științifică ajunge la rezultate ontologice ho-

tăritoare : la „naşterea a ceea ce este final din ceea ce nu are finalitate" [8].

Cealaltă tendinţă întregitoare, critica ontologică a ştiinţei, poate fi ilustrată printr-un singur exemplu. Şi aici Hartmann manifestă o mare luciditate critică. El vede cu deosebită claritate că ştiinţa modernă a naturii, tocmai datorită armei ei extrem de puternice, matematizarea generală, nu rareori ajunge în situaţii de criză în care constelaţii ontologice fundamentale, pe care ştiinţa ar trebui să se bazeze, sînt tulburate sau deformate în viaţă sau filozofie. În astfel de cazuri el recomandă filozofiei o deosebită prudenţă. Iar reţinerea sa nu se întemeiază în nici un caz pe neîncrederea în competenţa filozofiei în probleme ontologice, ci mai curînd pe convingerea că şi existenţa reală va atribui cu necesitate rolul de arbitru unei filozofii clarvăzătoare ontologic, şi aceasta datorită dezvoltării ştiinţei înseşi. De aceea el poate spune despre rolul filozofului : „sarcina sa nu este presantă. Ştiinţele particulare îşi analizează problemele pînă la anumite puncte fundamentale ; de aici încolo ele nu mai pot fi studiate cu metodele lor. Aceste probleme revin într-o zi filozofiei, dacă şi-au atins gradul de maturitate necesar" [9]. Iar în alt loc el desemnează în felul următor sarcinile filozofiei care se nasc pe această cale : „Nu este vorba ca ontologia să se pronunţe în problemele de fizică. Doar pronunţarea fizicii în problemele teoriei categoriilor este pusă în discuţie" [10]. Pornind de la aceste principii Hartmann realizează o critică foarte prevăzătoare şi reţinută, dar decisivă din punct de vedere ontologic, a anumitor probleme categoriale ale fizicii moderne, în special a teoriei relativităţii. Complexul de probleme este inaugurat de diversitatea spaţio-temporală quadridimensională. Este un lucru de la sine înţeles că obiectele, mişcările pot exista doar în spaţiu şi timp. Tot de la sine înţeles este şi faptul că în abordarea lor ştiinţifică pot şi trebuie să figureze determinări cantitative de spaţiu şi timp, în special cele sintetizate într-o formă matematică unitară. Numai că, aşa cum am arătat deja în alt context, substratele materiale ale relaţiilor cantitative, exprimate matematic, nu au, conform concepţiei corecte a lui Hartmann, un caracter cantitativ. De aceea,

[8] *Ibid.*, p. 642.
[9] *Ibid.*, p. 6.
[10] *Ibid.*, p. 235.

spațiul și timpul nu pot produce un sistem de coordonate quadridimensional omogen, căci reversibilitatea spațiului și ireversibilitatea timpului sînt, în lumea reală, eterogene în mod ireductibil. (Vom reveni mai tîrziu la problema generală a eterogenității realității existente în sine, spre deosebire de metodele necesarmente omogenizate ale reflectării ei). Hartmann protestează pe bună dreptate împotriva faptului că fizica modernă este învinuită în mod vulgarizator de subiectivism. Fenomenele de la care pleacă și pe care încearcă să le explice științific au un caracter obiectiv. Dar aceasta nu înseamnă că din anumite metode, procedee, obiective din punct de vedere științific, s-ar putea trage concluzii directe despre realitatea existentă în sine. Să ne gîndim, în legătură cu aceasta, la problema simultaneității. Toate problemele care se ridică în măsurarea ei sînt obiective din punct de vedere fizic. Din punct de vedere principial este posibil ca o măsurare a simultaneității să rămînă irealizabilă. De aici rezultă probleme extrem de importante pentru fizică. Cu totul întemeiat, Hartmann adaugă în calitate de filozof : „Din punct de vedere ontologic, este un fapt foarte la îndemînă și simplu că simultaneitatea și nesimultaneitatea, ca și toate celelalte raporturi reale au o existență, chiar independent de orice observație și constatare, ba chiar independent de limitele constatabilității în genere și că putem ști foarte multe despre această existență, fără să o putem determina în valori temporale precise." [11] Probleme foarte asemănătoare apar în cazul așa-numitului spațiu curb ca și în cazul extinderii spațiului. În legătură cu prima problemă Hartmann spune : „Problema timpului relativizat se aseamănă cu problema spațiului elipsoidal. Faptul că dimensiunile spațiale sînt curbe este în sine posibil din punct de vedere ontic, dar atunci trebuie să existe alte dimensiuni «în» care ele să fie curbate, iar acestea nu pot avea aceeași curbură. Prin urmare, nu ne dispensăm de spațiul categorial, adică de acela ale cărui dimensiuni nu pot fi nici curbe nici drepte, întrucît ele sînt condițiile existenței curbe și drepte". În legătură cu a doua problemă el subliniază că contractarea sau extinderea sînt procese care se desfășoară în mod necesar în spațiu, dar adaugă „sînt extinderea și contractarea valabile pentru spațiul însuși ? Pentru aceasta ar fi necesar

[11] *Ibidem.*, p. 237.

ca spațiul însuși să fie ceva extins. Și pentru că aici este vorba doar de extindere spațială, el ar trebui să fie ceva extins în spațiu. Ceea ce din punct de vedere categorial este lipsit de sens..."[12].

Aceste observații critice ale lui Hartmann luminează și explică metoda ontologiei sale precum și relația acesteia cu viața, știința și tradiția filozofică. Nu intenționăm aici să prezentăm metoda sa și nici măcar să schițăm imaginea de ansamblu a cercetărilor sale ontologice. Dacă în cele ce urmează ne vom opri asupra unor probleme, aceasta are drept scop sublinierea anumitor puncte centrale, a unor momente mai deosebite, a unor impulsuri extrem de rodnice etc., ceea ce va permite crearea unei reprezentări generale a locului pe care-l ocupă Hartmann în gîndirea contemporană, fără să urmărim să dăm o imagine de ansamblu a concepției sale. Una din problemele metodologice cele mai importante ale ontologiei este de a separa categoriile ei de toate determinațiile care provin din încercările de dominare mentală a lumii pe care le face omul. Căci problema centrală a ontologiei constă tocmai în a îndepărta din fondul de categorii, din structura categoriilor tot ceea ce este legat, oricît de slab, de atitudinile de cunoaștere față de obiecte, deci ceea ce ar putea tulbura esența pură a existenței în sine, care este pe deplin indiferentă față de orice reflectare.

Aici trebuie să includem în primul rînd categoria de negație și substanțializarea ei — neantul. Este de la sine înțeles că fără negație nu există cunoaștere. Despre rolul ontologic al negației, în special la nivelul existenței sociale, dar și la nivelul existenței organice vom vorbi pe larg mai tîrziu. Aici ne referim la această problemă doar pentru că adesea, deși nu întotdeauna, vechile ontologii nu au avut conștiința acestei stări de lucruri și au preluat necritic în cercetările lor negația practică, gnoseologică, logică etc. Acest cerc de probleme se manifestă încă în filozofia greacă. Sentința lui Parmenide că există doar ființa și că neființa nu există conține deja răspunsul corect la această întrebare, „iar «curgerea» tuturor lucrurilor la Heraclit avea deja semnificația cu totul schimbată că întotdeauna ființa trece doar în ființă, nimic însă nu provine din neant și nimic nu dispare în neant", tră-

[12] *Ibidem*., p. 241.

gînd şi pentru devenire consecinţele necesare. Platon l-a contrazis pe Parmenide şi a descoperit în diferenţa diversului o inexistenţă relativă. Hartmann respinge această soluţie a lui Platon căci „alteritatea, întrucît nu are determinarea lucrului faţă de care este alteritate, nu este mai puţin pozitivă decît acesta" şi sintetizează problema în felul următor : „Această lipsă de independenţă a negativului este extrem de caracteristică pentru existenţa ca existenţă" [13]. Şi în cele ce urmează Hartmann arată în mod corect că „spaţiul gol" la Democrit, independent de această determinare verbală, trebuie conceput în sens ontic ca ceva pozitiv, nu ca negaţie. Considerăm că în această problemă Hartmann nu se pronunţă întotdeauna suficient de hotărît împotriva irelevanţei ontologice a negaţiei. (În partea a doua a acestui capitol vom arăta modul în care acest fapt stă în legătură cu anumite limite ale poziţiei sale). Totuşi, în alt loc al acestei opere el realizează o critică corectă a conceptului logicii lui Hegel, a derivării devenirii din contradicţia dintre existenţă şi nonexistenţă [14].

Faptul că ontologia naturii constituie partea cea mai solidă, cea mai originală şi cea mai bogată în consecinţe a operei sale se explică atît prin latura cea mai bună a gîndirii sale cît şi prin latura cea mai slabă. Specificul lucidităţii sale se poate exprima aici nestingherit (sau aşa cum vom vedea, aproape nestingherit), se poate transforma în pasiune : a feri stările de fapt obiective de orice falsificare subiectivă. Aici reuşeşte el cel mai bine să separe strict toate categoriile şi tipurile de atitudini proprii gnoseologiei şi logicii de ontologie. În alt context am arătat acele părţi ale cercetărilor sale ontologice asupra spaţiului şi timpului unde aceste tendinţe se exprimă polemic. Analiza însăşi se mişcă la un nivel extrem de înalt, ea purifică şi salvează vechile intuiţii şi reprezentări ce provin din atitudinea detaşată faţă de existenţa naturii şi care sînt orientate spre real ; în condiţiile actuale ea are o valoare de cunoaştere deosebită, întrucît ea este orientată permanent spre a menţine, la nivelul conştiinţei, spaţiul şi timpul în puritatea lor ontologică, să le ferească de toate deformările pe care le produc concepţiile antropomorfizante. Polemica continuă a lui Hartmann

[13] N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim am Glan, 1949, p. 358.

[14] *Ibidem*, p. 467.

împotriva concepțiilor moderne despre spațiu și timp duce la o interesantă și instructivă răsturnare a reprezentărilor la modă. Hartmann considera spațiul ca ceva lipsit în sine de mărime și măsură. Chiar atunci cînd îl considerăm infinit, cuvintele nu au acoperire în realitate, spațiul nu poate fi riguros considerat nici finit nici infinit, căci el constituie doar condiția dimensională a caracterului infinit sau finit al altui lucru : a distribuției maselor, a cîmpurilor de forță, a continuității razelor etc. Pe această bază Hartmann critică reprezentările dominante astăzi despre care se afirmă mereu că ele depășesc în puritatea lor matematic-conceptuală lumea reprezentabilității. Hartmann inversează această argumentare în felul următor : „Simpla discutare a problemelor dacă spațiul este finit sau infinit, dacă există spațiu gol, ce configurație spațială au dimensiunile sale (dreaptă sau curbă), dacă există cea mai mică unitate spațială demonstrează foarte clar că spațiul este reprezentat după modelul intuitiv al obiectelor spațiale. Prin urmare astăzi se realizează inconștient tocmai întoarcerea la intuiția sensibilă" [15]. Cu toată eterogenitatea timpului față de spațiu, datorată ireversibilității primului în raport cu reversibilitatea celui de al doilea, și timpul este caracterizat de lipsa mărimii și a măsurii. Faptul că atît spațiul cît și timpul sînt măsurabile constituie baza cunoașterii asupra lumii, iar măsurabilitatea nu este independentă de spațialitate și temporalitate, acestea determinînd tipul măsurii, caracterul obiectiv. Însă nici spațiul, nici timpul nu dau o măsură determinată, ele trebuind să fie legate empiric de măsuri care, considerate din perspectiva extinderii spațiale și a fluxului temporal, trebuie să fie arbitrare și întîmplătoare.

Desigur, aici nu putem prezenta nici măcar sub forma unei schițe concepțiile ontologice ale lui Hartmann asupra existenței naturii. Ne vom referi doar la un singur punct important care este apt să pună în lumină noutatea metodologică și de conținut a acestei ontologii ; ontologia complexelor pe care Hartmann le numește structuri (Gefüge) naturale. Hartmann construiește filozofia sa a naturii de așa manieră, încît, pornind de la analiza spațiului și timpului, trece la o cercetare categorială a devenirii și permanenței. Am amintit deja că în această cer-

[15] N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, 1950, p. 516.

cetare el dezvoltă ideile geniale ale lui Parmenide şi mai ales ale lui Heraclit şi eliberează devenirea de o ontologie existentă încă la Hegel a unei pseudodialectici a existenţei şi nonexistenţei. În primul rînd îl preocupă cunoaşterea corectă a procesului şi stării, a schimbării şi permanenţei. Hartmann descrie în felul următor dialectica ce se naşte aici : „Ea nu este naşterea unui lucru şi dispariţia altui lucru. Aceasta ar fi un simplu schimb al lucrurilor existente şi nu s-ar putea spune nici despre unul nici despre altul că se «modifică». Modificarea unui lucru este mai curînd schimbarea stării lui, el însuşi rămînînd identic, adică persistînd. Dacă gîndim că această persistenţă este suprimată, cu alte cuvinte că ea însăşi este supusă schimbării, atunci nu se mai poate vorbi de o unitate a procesului, procesul nu mai este modificare. Căci nu mai există, ceea ce s-ar putea modifica" [16]. Această concepţie a procesului conduce la o revizuire a categoriei de substanţă. Cum era şi firesc, această categorie s-a aflat în centrul interesului teoretic la începuturile dezvoltării ştiinţifice şi filozofice, pînă cînd concretizarea crescîndă în cunoaşterea proceselor naturii i-a zdruncinat tot mai mult bazele în planul gîndirii. Deşi Hartmann trage toate concluziile din această adîncire a ştiinţelor naturii, el alege şi în această privinţă un drum opus celui al contemporanilor săi, ceea ce este pentru poziţia sa extrem de caracteristic. Pentru aceştia, zdruncinarea ştiinţifică a conceptului de substanţă a însemnat posibilitatea de a îndepărta din filozofie şi producerea cauzală a fenomenelor şi de a o înlocui printr-o interpretare pozitivistă a conceptului matematic de funcţie. Şi şcoala de la Marburg a aderat la această schimbare de orientare care a accentuat estomparea din gîndire a realităţii obiective în raport cu atotputernicia ordonatoare şi creatoare a raţiunii, Cohen văzînd în calculul infinitezimal răspunsul salvator pentru importanţa gîndirii ca producere a existenţei. Dezvoltarea filozofiei contemporane se îndreaptă deci în direcţia unor concluzii radicale extrase din critica îndreptăţită a vechiului concept de substanţă : orice considerare ontologică a fenomenelor naturii trebuie înlocuită cu aprecieri logico-gnoseologice, întrucît practica ştiinţelor naturii are competenţa de a face superfluă prin formulele matematice obţinute din experimente interpretarea fi-

[16] *Ibidem*, p. 279.

zică specifică. Hartmann, care şi-a însuşit rezultatele ştiinţelor naturii, ca şi contemporanii săi, nu renunţă la existenţa obiectivă a substratelor, considerarea critică a conceptului tradiţional de substanţă nu conduce în cazul său la renunţarea la obiectivitatea substanţei, ci doar la abandonarea caracterului ei absolut.[17] Pe această bază a putut să interpreteze procesele dinamic-continue ale naturii cu ajutorul categoriilor de cauzalitate, acţiune reciprocă etc.

Însă considerarea naturii ca totalitate trebuie să conducă şi mai departe ; formaţiunile, corpurile, obiectele, lucrurile etc. nu aveau nici un loc în cadrul acestor consideraţii, deşi tocmai ele sînt acele obiecte care joacă un rol decisiv la nivelul datului nemijlocit al naturii. Hartmann arată aici cum, în opoziţie faţă de continuitatea proceselor dinamice, trece pe primul plan categoria discretului. Astfel, sîntem confruntaţi cu problema formaţiunii : „Formaţiunea ca atare trebuie înţeleasă în opoziţie cu procesul. Ea este înrudită cu starea, poate trece ca şi aceasta în proces, însă se deosebeşte de ea prin caracterul ei închis în mod natural şi printr-o anumită constanţă. Formaţiune este ceea ce are limite şi formă, delimitîndu-se de alte lucruri situate în acelaşi plan cu ea, este ceea ce nu trece cu uşurinţă, nici spaţial şi nici temporal, în altceva, dovedindu-se în fluxul real general ceva consistent. Şi această consistenţă a sa este desigur limitată, aşa cum totul în ea este limitat. Dar ea este suficientă pentru a deosebi formaţiunea, în curgerea procesului, de simpla stare“ [18]. Nici aici nu ne interesează să expunem, fie şi sub formă de schiţă, concepţiile lui Hartmann, ci doar problemele ontologice pur principiale. Concepţia sa de ansamblu constă în aceea că în această lume de formaţiuni locul central din punct de vedere ontologic revine acelora pe care el le numeşte structuri dinamice, a căror existenţă şi esenţă se bazează pe o limitare dinamică internă, pe o stabilitate datorată unui echilibru dinamic interior. Fără să putem analiza aici amănuntele foarte importante ale concepţiei lui Hartmann, să amintim doar că el consideră ca astfel de structuri primare, pe de o parte lumea astronomiei de la nebuloasele spirale pînă la planete, unde combinarea structurilor dinamice

[17] *Ibidem.*, p. 290—291.

[18] *Ibidem.*, p. 442.

poate produce noi structuri dinamice, iar pe de altă parte lumea internă a atomului. Formațiunile naturale, în diversitatea lor, cu care intrăm în contact în mod nemijlocit și cotidian (continente, munți etc.) sînt și ele structuri dinamice naturale, dar nu au stabilitatea celor primare ; se înțelege de la sine că aici granițele sînt adesea labile, că peste tot există forme de trecere. Caracterul dinamic fundamental al structurilor primare se manifestă și în aceea că limitele fiecărei structuri constituie funcții ale forțelor sale interne și că peste tot se produce o pătrundere și interferare cu ambianța spațială. Și cu tot caracterul complicat al elementelor interne și externe și al complexelor a căror interacțiune determină existența, esența, durata etc. unei structuri, aceasta este și rămîne în mod indestructibil ceva unic.

În această apoteoză hartmanniană a ontologiei naturii anorganice se vădește acel tertium datur al filozofiei sale, pe care l-am amintit, în raport cu predecesorii. Un tip istoric important al ontologiei este, în esența lui, chiar dacă nu întotdeauna în modul de manifestare, cel teologic : se admite un principiu ultim și suprem, căruia fiecare existent îi datorează existența sa, iar drumul înțelegerii filozofice a existenței merge de sus în jos, de cele mai multe ori în forma unei derivări deductive a inferiorului din superior. Tipul opus pornește de la elementele realității ce nu mai pot fi divizate mai departe și construiește mental pe această bază formațiunile mai complicate ale realității. În metoda de lucru a lui Hartmann este decelabil un sentiment al tertium-ului, deși el nu deține o imagine pe deplin conștientă asupra noii metode. Multe din enunțurile sale par să fie apropiate de atomism, acolo unde el pune accentul pe faptul că construirea ontologică a realității merge de jos în sus. În aceasta este exprimat un adevăr important care este în mod sigur valabil pentru marile tipuri de existență : existența organică se bazează pe existența naturii anorganice ; existența socială se bazează pe ambele, care sînt premisele ei indispensabile. Dar aceasta este doar metoda trecerii ontologice de la un tip de existență la altul, ceea ce constituie un complex problematic de care Hartmann s-a ocupat foarte puțin, cu toate că reprezentarea sa generală prezentată mai sus era corectă. Accidental el spune : „În general, problemele genezei

sînt pretutindeni ultimele şi cele mai dificile" [19]. Desigur el se referă aici la problemele ştiinţifice concrete, cum ar fi de exemplu naşterea planetelor, iar în astfel de probleme reţinerea sa este pe deplin inteligibilă. Ne vom ocupa mai tîrziu de motivele care-l determină şi pe el să ocolească problema inevitabilă şi justificată ontologic a genezei.

Ceea ce este într-adevăr nou şi deschizător de drumuri în ontologia lui Hartmann, adevăratul său tertium datur, îl constituie faptul că el situează în centrul analizei ontologice structurile complicate. Raporturile reciproce care se manifestă aici, echilibrul lor, perturbarea lui, suprimarea lor produc în dublu sens cîmpul central al ontologiei : pe de o parte, ele sînt acea realitate de la care trebuie să pornească în mod necesar gîndirea ontologică; pe de altă parte, ele sînt în acelaşi timp rezultatul final la care trebuie să ajungă analizele realizate, ascensiunea spre elemente, cercetarea relaţiilor lor reciproce. Drumul ontologiei merge deci de la realitatea neconceptualizată de care luăm cunoştinţă doar ca o realitate care ne afectează, spre conceperea ei ontologică cît mai adecvată. Cercetarea elementelor materiale, a relaţiilor, a proceselor particulare constituie doar mijlocul de atingere a acestui scop. De aceea elementele nu constituie ceea ce este primar din punct de vedere ontologic, pe baza căruia să se „construiască" întregul, ci dimpotrivă ele sînt obţinute din analiza complexelor cu ajutorul abstracţiilor pentru a înţelege dinamica şi structura lor, cea a realităţii propriu-zise prin cunoaşterea acestor interacţiuni. Desigur, atunci cînd vorbim despre abstracţie (despre izolare abstractizantă) nu trebuie să punem niciodată la îndoială caracterul existenţial al elementelor. Abstracţia este aici o formă de reflectare a realităţii datorită căreia pot fi înţelese procese de ansamblu care altfel ar rămîne ininteligibile în caracterul lor complicat nemijlocit dat.

Aceste două căi metodologice de abordare a realităţii, care se completează reciproc, au fost pentru prima dată formulate de Marx privitor la existenţa socială în jurul anului 1859. Noutatea deschizătoare de drumuri a acestei metode nu a fost preluată şi continuată nici în ştiinţa societăţii, ca să nu mai vorbim de faptul că ea nu a fost aplicată, ridicată la rangul unei generalităţi ontologice, la

[19] *Ibidem*, p. 457.

studiul naturii. Cu certitudine ea a rămas necunoscută pentru Hartmann. De aceea, încercările sale serioase de a crea o ontologie a naturii care-l situează foarte aproape de această metodă, chiar dacă nu cu o deplină claritate, sînt mai interesante şi mai importante. Desigur, în ontologia sa Hartmann nu a aplicat sistematic şi consecvent această metodă. Totuşi ontologia sa constituie, de la Marx, prima încercare de a depăşi într-un mod nou antinomiile insolubile ale ontologiilor anterioare. Şi dacă sîntem constrînşi să-i refuzăm deplina conştiinţă a propriei sale încercări, totuşi este neîndoielnic, aşa cum am arătat, că instinctele sale filozofice, respingerea netă şi conştientă a tendinţelor false care se manifestau la contemporanii săi l-au orientat în această direcţie. Multe din observaţiile sale particulare arată că el a văzut cu claritate anumite momente, anumite relaţii, anumite consecinţe ale acestei metode. Citez doar un pasaj foarte caracteristic: „Pentru categorii este importantă nu atît independenţa lor una faţă de alta, cît conexiunea lor reciprocă. Căci orice izolare este secundară în raport cu coerenţa lor şi constă adesea doar în formarea incorectă a conceptelor". Aici se vede foarte bine cît de puternic apare la Hartmann înlănţuirea categoriilor drept ceea ce este primar şi decisiv din punct de vedere ontologic, cît de clar vede el caracterul discutabil din punct de vedere ontologic al categoriilor izolate, abstractizate, definite de cele mai multe ori gnoseologic sau logic. Astfel de remarci, care pot fi întîlnite foarte des în lucrările lui Hartmann şi care constituie o bună completare la arhitectonica generală a ontologiei lui, ne îndreptăţesc să vedem în opera lui o primă încercare de *tertium datur* în metoda ontologiei, încercare ce merită să fie tratată cu seriozitate.

2

Consideraţii critice asupra ontologiei lui Hartmann

O critică ce intenţionează să descopere limitele reale şi problematica ontologiei lui Hartmann şi să contribuie la dezvoltarea filozofiei trebuie să caute un punct de plecare imanent, adică unul care să îndrepte atenţia spre acele momente în care se exprimă inconsecvenţa lui Hartmann, mărginirea sa internă, momente care fac — vorbind desigur cu totul în general, doar abstract — ca intenţia sa

corectă să nu se realizeze decît parțial, ba chiar să fie orientată într-o direcție principial falsă. Ca atare, o astfel de critică nu se va referi la aspectele ontologiei lui Hartmann a căror rodnicie și noutate am subliniat-o. Acest tip de critică este inevitabil și pentru că tocmai în gîndirea lui Hartmann meritele și limitele sînt extrem de strîns împletite : acestea sînt acele trăsături ale fizionomiei sale intelectuale care l-au ajutat de a depăși în punerea problemelor alternativele false dominante astăzi și de a căuta soluții dincolo de cercul lor magic și care nu i-au permis însă în mod interior să ducă într-adevăr pînă la capăt problema și răspunsul. Hartmann este unul din puținii intelectuali de astăzi la care nevoia religioasă ca factor determinant și chiar ca factor de influențare nu joacă nici un rol. De aceea orientarea gîndirii sale nu este afectată de cerințele cardinalului Bellarmin. Astfel se naște o considerare de ansamblu clară și liberă a problemelor realității, considerare a cărei receptivitate pentru forme și constelații ale existenței care au rămas multă vreme ascunse se explică tocmai prin independența față de modurile de abordare dominante astăzi. Dar această nesincronizare cu timpul său ridică în fața sa obstacole de nedepășit. Căci meritul său provine nu atît dintr-o criticare radicală a atitudinilor false ale prezentului, dintr-o descoperire a surselor social-istorice a acestor tendințe, cît mai curînd dintr-o distanțare față de ele care stă sub semnul onestității intelectuale, deci dintr-o ignorare și nu dintr-o analiză a lor. În aceasta constă ceea ce eu numesc aspectul profesoral al lui Hartmann, prin care desemnez și cele mai bune însușiri intelectuale și morale ale profesorului de filozofie german.

Această scindare care se află în spatele gîndirii atît de rectilinii, coerente, oneste și profunde a lui Hartmann se manifestă prin limitări în analiza pe care el o face gîndirii cotidiene. Am subliniat mai înainte importanța acestui punct de plecare al ontologiei lui Hartmann și nu revenim asupra celor spuse; de asemenea menținem afirmațiile noastre despre caracterul fundamental al intentio recta pentru ontologie, intentio recta ce a stat la baza impulsurilor celor mai rodnice ale trecutului spre o adevărată ontologie filozofică și care aproape că a dispărut în prezent, și totodată despre importanța decisivă a analizei vieții cotidiene și a intențiilor intelectuale și emoționale care provin de aici. Dacă vom critica această parte

a operei lui Hartmann, o vom face doar pentru ca să dezvăluim rolul fatal al inconsecvenței analizei sale pentru dezvoltările ulterioare. Hartmann are dreptate atît teoretic, cît și polemic, atunci cînd caută în viața cotidiană acele fenomene în care se exprimă confruntarea omului cu realitatea și anume ca realitate. El are dreptate și atunci cînd vede în știință, în filozofia orientată ontologic calea de abordare mentală a realității spre deosebire de intentio obliqua a teoriei cunoașterii și logicii. Astfel problema este însă prea mult simplificată. Din faptul că acesta este singurul drum corect spre ontologie nu rezultă că orientarea în această direcție ar putea oferi vreo garanție pentru corectitudinea ei. Desigur, nici Hartmann nu afirmă direct acest lucru, însă el nu descoperă acele tendințe opuse la nivelul cotidianului, care — deși conținutul lor formează realitatea în general, deși ele sînt orientate spre realitate ca realitate —, totuși constituie elemente de deviație relativ la o întemeiere a unei adevărate ontologii, și anume nu ca „greșeli" făcute într-un caz particular, ci ca tendințe care acționează în mod necesar în viața cotidiană, care desigur se nasc și dispar social-istoric, fără însă ca acest fapt să modifice influența lor asupra gîndirii ontologice. Sintetizînd, se poate spune că Hartmann, care dealtfel a criticat pătrunzător și corect metoda fenomenologică, aici se manifestă ca adept al ei întrucît „pune între paranteze" caracterul existențial social-istoric al cotidianului și realizează o „intuire a esențelor" asupra unui fenomen izolat artificial de realitatea concretă.

Limita care se manifestă aici în gîndirea lui Hartmann este cu atît mai evidentă cu cît fenomene extrem de importante de acest tip din viața cotidiană nu îi erau necunoscute, iar el era capabil să le critice corect în contextul imanent lor. Astfel, în studiul său important intitulat „Gîndirea teleologică" el vorbește în felul următor despre rolul unor astfel de atitudini în viața cotidiană : „Aici există tendința de a întreba cu fiecare ocazie «pentru ce» a trebuit să se întîmple tocmai astfel ? «pentru ce» a trebuit să mi se întîmple mie aceasta ? sau «pentru ce trebuie eu să sufăr astfel ?», «pentru ce a trebuit să moară atît de devreme ?» În cazul fiecărui eveniment, care ne «privește» în vreun fel sîntem tentați să punem asemenea întrebări, chiar dacă astfel nu facem decît să exprimăm neajutorarea. Se presupune în mod tacit că totuși lucrul ar

trebui să fie bun la ceva ; se caută un sens, o justificare. Ca și cum lucrurile ar fi astfel orînduite, încît tot ceea ce se întîmplă trebuie să aibă un sens" [1]. Hartmann știe foarte bine că din astfel de reprezentări extrem de răspîndite la nivelul vieții cotidiene se pot naște doar ontologii pe deplin deformate care ratează esența realității și ca de-a lungul istoriei filozofiei s-au și născut astfel de ontologii. Hartmann pune aici întrebarea cu totul deschis : „există oare într-adevăr, dincolo de dorințele oamenilor. vreun semn care să arate că lumea are un sens dincolo de simpla ei existență și configurație ?" El are dreptate atunci cînd arată că complexul de probleme al teodiceei, care a exercitat o influență extrem de puternică de-a lungul unor mari perioade de timp, s-a născut tocmai din astfel de trăiri ale realității cotidiene cu scopul de a satisface nevoile religioase produse astfel în funcție de un sens al vieții aparent fundat ontologic în mod obiectiv. Răspunsul său la această problemă este o constatare lucidă : „În orice caz, «justificarea» lui Dumnezeu în calitate de creator al lumii nu a reușit niciodată". El enunță foarte clar consecințele ontologice ale confundării stărilor de lucruri ; el cere distincția netă între absența sensului și contrasens. Acesta din urmă are și el o natură teleologică, ca și sensul, însă el ar fi „o ordine a lumii satanică" care urmărește contra-valoarea pentru ea însăși și care de aceea trebuie să se opună conferirii unui sens. Hartmann este pe deplin conștient de faptul că o concepere ontologică corectă a unei lumi lipsite de sens (deci nici plină de sens, nici o lume a contra-sensului) are o mare importanță și pentru activitatea umană. Prin urmare, nu numai că concepțiile ontologice provin din viața cotidiană, ci ele se întorc aici încărcate de consecințe practice. De aceea Hartmann ia atitudine în favoarea caracterului ontologic al absenței sensului : „Aceasta este lumea care doar ca întreg nu este orientată de un sens, în care însă, în funcție de împrejurări (adică în funcție de necesitatea oarbă a «accidentalului»), există o pestriță întrepătrundere de sens și contra-sens. — Ultimul este tocmai ceea ce cunoaștem empiric la tot pasul. Această întrepătrundere pestriță de sens și contra-sens nu are nevoie de o explicare teleologică ; în ea nu există o direcție prestabilită... De abia omul prin interpretarea sa a

[1] Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951, p. 13.

transformat lumea deschisă sensului într-o lume închisă sensului. Doar astfel îi refuză el o conferire de sens pe care ar putea-o realiza și o transformă într-o lume care stă într-adevăr sub semnul contra-sensului". [2]

Am tratat pe larg acest exemplu, care și considerat în sine este interesant, tocmai pentru că în el se oglindește într-un mod extrem de concret sciziunea din gîndirea lui Hartmann, pe care am evidențiat-o mai înainte. Pe de o parte, constatăm cît de clar, fără a fi influențat de vreun curent la modă, tratează Hartmann fiecare problemă ontologică particulară, văzîndu-i rădăcinile în viața cotidiană și consecințele în activitatea umană, în formele de viață umană. Pe de altă parte, trebuie să știm că astfel de aspecte, chiar dacă sînt foarte importante, pot rămîne izolate, fără să exercite vreo influență asupra concepției sale de ansamblu sau exercitînd doar o influență foarte slabă. Tot astfel și această importantă critică a teleologiei „trăită" personal, de ale cărei urmări, ce constituie surse de eroare fatale pentru ontologie, Hartmann nu ține seama în analiza pe care o face rădăcinilor din viața cotidiană ale intentio recta. Acesta nu este singurul caz în întemeierea de către Hartmann a ontologiei. În marea serie a descrierilor de momente ale vieții cotidiene este tratată, foarte episodic, pe o pagină și jumătate, și munca. Chiar și aici Hartmann se dovedește un bun observator, el constată nu mai puțin de patru raporturi cu realitatea în „actul" muncii, toate fiind corecte. Însă aspectul cel mai important este pentru el elementul moral, angajarea, implicarea. Acest mic paragraf nu are însă aproape nici o importanță pentru imaginea de ansamblu pe care o oferă Hartmann despre cotidian. Nici analistul profund al teleologiei adevărate, aparente și imaginate nu acordă vreo importanță faptului că munca este acea activitate a omului în care un scop instituit în mod real contribuie la o reală modificare a realității, mai mult, că munca este acea activitate a omului în care pentru prima dată prinde realitate ceva fundamental nou, ceva cu adevărat nou ; nici criticul ascuțit al falselor reprezentări nu se gîndește că generalizarea neîntemeiată a procesului muncii a constituit punctul de plecare al multor concepții ontologice false.

---

[2] *Ibidem*, p. 108—109.

Întrucît în primul capitol al părţii a doua a lucrării noastre vom prezenta pe larg importanţa muncii pentru ontologia existenţei sociale, aici nu ne oprim mai mult asupra acestei probleme. A trebuit totuşi să amintim acest caz pentru că el demonstrează că limitele ontologiei lui Hartmann nu provin din faptul că el, datorită mărginirii, lipsei de imparţialitate, nu vrea să ia cunoştinţă de fenomenele incomode pentru el. Dimpotrivă, modul de lucru al lui Hartmann este multilateral, atent, scrupulos. El este un observator bun şi conştiincios care nu neglijează decît rareori detaliile importante pentru scopurile sale de cercetare. Limitele sale, aşa cum am arătat deja, au o rădăcină mai adîncă : este, pentru a face încă un pas spre concretizare, orbirea sa faţă de adevăratul specific al istoriei. Aceasta este de asemenea o latură a complexului pe care l-am desemnat mai înainte prin termenul „profesoral", care nu este pentru noi în nici un caz cu totul peiorativ. De la prăbuşirea sistemului hegelian şi în special de la apariţia lui Marx (pe care, în treacăt fie spus, Hartmann îl cunoaşte tot atît de puţin ca şi cei mai mulţi din colegii săi care-l critică) profesorii germani s-au raliat la concepţia despre istorie a lui Ranke, care este în esenţa ei profund anistorică şi care dă posibilitatea să se recunoască istoria ca ştiinţă şi totodată să se extragă din mişcarea procesului istoric „valorile" considerate de ei esenţiale pentru cultură şi să le trateze „supraistoric". Această îndepărtare a filozofiei de societate şi istorie şi orientarea ei spre o „teorie a valorilor" edificată ca de obicei divizează ontologic existenţa socială unitară în fapte, tendinţe empirice, pe de o parte, şi în valori „atemporale", pe de altă parte. Prin aceasta este mascat în devenirea şi pieirea istorică tocmai ceea ce este specific, elementul de noutate care le diferenţiază ontologic şi, întrucît idealismul filozofic, inclusiv cel obiectiv, nu este înclinat să le trateze în funcţie de modelul modificat corespunzător al devenirii şi pieirii naturale, se naşte în această construcţie teoretică o inevitabilă inconsecvenţă şi confuzie. Doar teoria istoriei a materialismului mecanicist a încercat să reducă devenirea istorică la acelaşi numitor cu natura. Astfel el a violentat din alt punct de vedere specificul existenţei sociale, nu mai puţin decît idealismul. Teoriile pozitiviste ale istoriei au oscilat între aceste două extreme false ; mai înainte ele erau mai

aproape de polul materialist-mecanicist, acum sînt atrase de polul idealist.

La Hartmann această confuzie se manifestă în aceea că pentru el geneza ca o categorie ontologică decisivă este ca şi inexistentă. Dorim să subliniem că geneza nu este de o importanţă hotărîtoare numai din punctul de vedere al ştiinţelor particulare — pentru descoperirea unor conexiuni particulare importante —, ci tocmai ontologic, ca o nouă lămurire a naturii şi relaţiilor categoriilor ontologice. Aşa cum am văzut, Hartmann se referă la dificultăţile ştiinţifice deosebite legate de problemele genezei, dar nu manifestă nici un interes ontologic pentru ele. Şi această limită a gîndirii sale este strîns legată de marile sale calităţi. Căci tocmai schiţa sa corectă pentru ansamblul ontologiei ar necesita ca geneza să fie categoria centrală. Ambele tipuri vechi de ontologie nu creează această necesitate sau, cînd o fac, intensitatea ei este mult mai mică. Dacă esenţa lumii este derivată mai mult sau mai puţin deductiv dintr-un principiu suprem, atunci această deducţie însăşi pare să indice locul „natural" al straturilor particulare, al complexelor de obiecte etc. şi astfel să determine clar esenţa şi funcţia lor. Dacă lumea este construită din anumite elemente „ultime", atunci legile existenţei lor, mişcării lor etc. par a fi suficiente pentru a explica lumea concretă dată ce se naşte din combinarea lor ; chiar dacă aceste legi sînt diferenţiate şi concretizate, ele îşi păstrează caracterul lor general-atemporal şi aproape că nu ating problema genezei din perspectiva ontologică ; să ne gîndim la elementul nou introdus în teoria mişcării atomilor de Epicur în opoziţie cu Democrit.

Cu atît mai importantă devine geneza pentru noul tip de ontologie care este prezent în mod imanent în toate încercările lui Hartmann. În sens ontologic, geneza lămureşte tocmai acele legităţi datorită cărora dinamica unui complex al existenţei dobîndeşte un caracter nou, care nu trebuie neapărat să se rezume la o simplă modificare a proporţiilor (aşa cum se întîmplă de multe ori în realitate), ci poate conduce la naşterea unor legităţi cu totul noi. Este foarte clar că de obicei aceste descoperiri sînt sarcina ştiinţei, gîndirea ontologică pe care o produce viaţa cotidiană îi poate oferi acesteia cel mult sprijin sau o poate frîna. Totuşi Hartmann încearcă, aşa cum am văzut, să meargă pe acest drum nou tocmai în ontologie. Chiar teoria sa despre structurile dinamice ca problemă cen-

trală a naturii anorganice impune punerea problemelor genetice. Aceasta cu atît mai mult cu cît încercările tot mai energice de aplicare a rezultatelor fizicii atomice la astronomie pune în mod necesar permanent această problemă: nu este vorba aici de diferitele etape de constituire a materiei ?, care este succesiunea lor logică ?, cum trece un tip de structură în altul ? etc. Oricine știe că aceste cercetări științifice se află la începutul începuturilor, iar Hartmann nu ar mai fi credincios propriei sale metode, dacă ar încerca aici să anticipeze activitatea științei cu încercări ontologice de soluționare. Cu toate acestea am putut constata, cînd am abordat problemele biologice, că Hartmann, a cărui atitudine principial-metodologică am subliniat-o deja, consideră că este pe deplin posibil ca pornind descriptiv de la fenomene să aproximezi stări de lucruri ontologice care, din punct de vedere științific, nu sînt încă clarificate sau sînt insuficient clarificate. Prin urmare, el ar fi rămas credincios principiilor sale metodologice dacă, în cazul structurilor dinamice din natura anorganică, cel puțin ar fi atins această problemă a genezei, chiar dacă nu ca o soluție ipotetică concretă, totuși ca ridicare a unei probleme ontologice în fața științei, care ar fi putut fi stimulativă pentru aceasta, cu condiția să fie corect fundamentată.

Acest complex de probleme este extrem de important pentru ontologia schițată de Hartmann. Căci una din ideile sale fundamentale este tocmai aceea despre organizarea în trepte a tipurilor reale de existență : natura anorganică, natura organică, lumea oamenilor. Luciditatea lui Hartmann este manifestă atunci cînd el insistă mereu asupra faptului că orice treaptă superioară a existenței se bazează pe una inferioară. Categoriile și forțele celei inferioare nu numai că sînt prezente în această nouă constelație, dar ele sînt mai puternice, deși ele nu-i pot determina specificul, acesta fiind original și nederivabil din treapta inferioară [3]. Totuși această înțelegere profundă a structurii ontologice a edificiului lumii face necesară geneza ca mijloc de legătură al *treptelor existenței :* doar atunci cînd sînt clarificate cel puțin contururile generale ale modului și condițiilor concrete în care se poate desfășura o astfel de trecere în ceva calitativ nou, aceste trepte ale existenței pot dobîndi o deplină forță de convingere ontologică. Desigur,

[3] N. Hartmann, *Aufbau der realen Welt*, p. 516—517.

atît existența cît și esența lor sînt date cu o neîndoielnică evidență, ceea ce ar fi pe deplin suficient pentru o considerare gnoseologică. Modelul cel mai important pentru aceasta îl oferă Kant cu întrebarea „cum sînt ele cu putință ?" referitoare la judecățile sintetice a priori. Ambiguitatea lui Kant constă în aceea că el orientează nemărturisit și inconsecvent acest punct de plecare în direcția ontologiei. Din problematica gnoseologică originară se naște teoria despre fenomenalitatea lumii cognoscibile, a opoziției dintre fenomen și noumen. De abia în neokantianism și pozitivism această problematică dobîndește imanența ei gnoseologică, propriu-zisă, toate problemele ontologice fiind eliminate, iar filozofiei revenindu-i rolul unei justificări necondiționate a respectivei practici științifice (așa cum am văzut la Carnap, incluzînd și toate convențiile respectivei activități științifice). În ceea ce privește tratarea nivelelor existenței la Hartmann constatăm prezența aceluiași pericol ale cărui prime urmări el le poate evita sprijinindu-se în problema „cum sînt ele cu putință" mai mult pe Kant decît pe urmașii săi. Căci este clar că Hartmann consideră nivelele existenței ca date pur și simplu și pe această bază întreprinde cercetarea esenței lor. El se deosebește de Kant prin aceea că el nu pleacă de la simplele constelații ale cunoașterii, ci de la acelea ale tipurilor de existență, că el nu încearcă să cerceteze valabilitatea cunoașterii (prin intermediul unei abordări nemărturisite a problemei existenței), ci intră direct în analiza tipurilor de existență. Dar aici se vădește scindarea gîndirii sale : el încearcă să rezolve probleme importante ale ontologiei cu aparatul mental al gnoseologiei.

Faptul că Hartmann nu a fost conștient de această deviere spre gnoseologic nu schimbă starea de lucruri menționată. În încercarea de a găsi o formă superioară a ontologiei, Hartmann se abate mai mult de la ontologic decît reprezentanții vechii ontologii de la metodele lor, considerate pe bună dreptate ca depășite. Căci atunci cînd în teologie Dumnezeu îl creează pe om, cînd în vechea atomistică mișcarea atomilor produce obiectele materiale, acolo este vorba — făcînd abstracție de problema corectitudinii ideilor — în ambele cazuri de faptul că un existent produce într-un mod oarecare o altă formă a existenței, în timp ce la Hartmann tipurile de existență sînt considerate pur și simplu ca date, ele fiind — într-un mod inexplica-

bil — tocmai astfel cum sînt. Dacă aici se pune problema unei cunoaşteri ontologice autentice a existentului, atunci este clar că pentru ontologie doar geneza reală poate constitui acea metodă prin care pot fi înţelese existenţa şi esenţa, existenţa-întocmai-astfel a unui tip de existenţă. Desigur, la nivelul naturii anorganice problema genezei poate fi pusă doar relativ la structura şi dinamica specifică a anumitor forme ; pentru totalitatea lor problema genezei este fără rost. Dacă este vorba însă de natura organică, atunci ea nu poate fi înţeleasă decît prin intermediul descoperirii genezei. Este clar că biologia contemporană nu a reuşit încă să rezolve problema genezei, însă încercările ei de a rezolva sînt astăzi tot mai energice. Faptul că acest complex de probleme nu a trezit la Hartmann nici un interes ontologic dovedeşte existenţa unei serioase limite a gîndirii sale. Şi mai pronunţată este această limită în cazul existenţei sociale. Căci aici există cercetări ştiinţifice care clarifică cel puţin problema centrală, chiar dacă nu şi multe dintre detaliile foarte importante. Nu mă refer aici la marxism, căci Hartmann este din păcate în privinţa lui unul din profesorii germani ai vremii sale, deţinînd despre el doar indispensabilele reprezentări generale, ci la arheologia, etnografia etc. ultimului secol care au făcut multe descoperiri, au pus multe probleme, aşa încît ar fi fost cu neputinţă ca Hartmann să treacă nepăsător pe lîngă ele, dacă prejudecăţile sale metodologice nu l-ar fi împiedicat să acorde problemei genezei atenţia şi interesul care s-ar fi cuvenit în virtutea importanţei sale pentru ontologie. (Amintesc încă o dată neglijarea extrem de caracteristică a importanţei muncii în viaţa cotidiană).

Doar prin aceasta se explică faptul că ontologia existenţei sociale a lui Hartmann se află sub nivelul ontologiei sale. Mai mult, se poate afirma că la el nu există o adevărată ontologie a existenţei sociale. Faptul că el ignorează geneza din punct de vedere ontologic şi că de aceea trebuie să suporte metodologic consecinţele acestei orbiri faţă de o problemă centrală se vădeşte în aceea că în ontologia sa nu există un nivel al existenţei sociale. El distinge dincolo de natura anorganică şi organică o existenţă psihică şi spirituală. Concepţia după care şi existenţa psihică a omului ar avea o sferă de existenţă autonomă asemeni existenţei organice sau sociale provine direct din neconsiderarea genezei. Pentru a apela la ştiinţă, este clar pen-

tru oricine că, potrivit rezultatelor antropologiei, etnografiei etc., viața psihică a omului se poate naște doar odată cu socialitatea sa ; știința modernă de cea mai bună calitate a confirmat în mod strălucit intuițiile profunde ale lui Aristotel. Desigur, încă la nivelul vieții animalelor există anumite premise pentru aceasta, dar tocmai aici saltul poate fi demonstrat științific în mod exact. De-abia după ce omul a trăit timp de secole o viață socială, poate fi izolată la el artificial și în fond doar aparent — la drept vorbind într-un mod foarte problematic — viața sufletească de existența sa socială. Hartmann pornește tocmai de la faptul acestei separări a psihicului de social, care pare astăzi dată în mod nemijlocit și neîndoielnic și ipostaziază psihicul într-o sferă aparte a existenței pe care se bazează apoi sfera spiritului.

Am criticat în treacăt atît de importanta intentio recta ca fiind profesorală ; acum constatăm că ideile sale în problema de mai sus întăresc astfel de reproșuri. Hartmann scrie următoarele despre stratificarea quadruplă a existenței, despre întemeierea ontologică a unui nivel autonom al existenței psihice : „Aici nu este vorba de caracteristici ale unor domenii sau date greu sesizabile, ci de distincții familiare care sînt cunoscute tot atît de bine gîndirii practice cotidiene pe cît de bine sînt cunoscute gîndirii critice a științei. Și într-adevăr, științele în devenirea lor de secole s-au divizat cu o anumită necesitate tocmai în funcție de această stratificare quadruplă a realului în grupe strîns legate între ele". [4] Prin urmare, din faptul că în universități există catedre aparte de psihologie rezultă existența ontologică proprie a psihicului, Hartmann neexaminînd atent din punct de vedere ontologic problematica psihologiei ca știință autonomă, ceea ce ar fi fost mai conform cu nivelul filozofic al ontologiei sale. În legătură cu aceasta este ciudat că Hartmann consideră individul izolat la nivelul existenței organice ca pe un fel de abstracție : „Separat de ansamblul vieții, exemplarul este un fel de nonsens. Desigur el poate fi izolat în mod artificial, dar atunci el este smuls din conexiunea sa vitală naturală și nu mai este ceea ce era în natura liberă. În natură nu există nici un individ autarhic..." [5]. Neglijarea genezei îl

[4] *Ibidem*, p. 198.

[5] N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, p. 565.

determină pe Hartmann să absolutizeze independența extrem de relativă a vieții psihice.

Din păcate aici este vorba de un întreg sistem de concepții false. Nu le putem prezenta extensiv, așa cum s-a întîmplat și în cazul filozofiei sale a naturii. Ne vom referi doar la un singur exemplu extrem de caracteristic : problema spațiului la nivelul existenței psihice și spirituale. Pentru a demonstra că aici nu este vorba de o abatere ulterioară de la înalta obiectivitate, concretitudine și apropiere de realitate caracteristică filozofiei sale a naturii, vom da exemplele din lucrarea dedicată ei, ceea ce va arăta că avem de a face cu o deficiență fundamentală a întregii sale concepții. „Toate categoriile realului suferă o anumită modificare în funcție de nivelul la care se aplică. In cazul spațiului modificarea nu poate merge, direct, prea departe, căci dincolo de natura anorganică el nu se mai întîlnește decît în cadrul unui singur nivel, dar dincolo de conștiință dispare în întregime. Doar în mod indirect se extinde el la domeniile de existență ale psihicului și spiritualului, întrucît conștiința este legată de trup care este purtătorul ei, sub raportul conținutului ea trebuind însă să se orienteze în lumea spațială. Se ajunge, dacă urmărim această modificare, de la spațiul real la spațiul intuiției." [6] Vedem că concepțiile lui Hartmann sînt falsificate de faptul că el concepe existența psihică (conștiința) ca un nivel existențial de-sine-stătător. Consecințele acestei paradoxii găunoase sînt atît de evidente încît un gînditor atît de onest ca Hartmann este constrîns să se gîndească la anumite precizări restrictive. El adaugă imediat că spațiul real trebuie să rămînă totuși insuprimabil : „tot ceea ce este în spațiu, indiferent dacă în mod mijlocit sau nemijlocit, este în acest spațiu în mod insuprimabil" [7]. Doar „spațialitatea" corpurilor nu este aceeași ; ea ar putea fi numită, spune el, „spațialitatea mijlocită a nespațialului". Această confuzie se accentuează și mai mult la nivelul spiritului. „Pe același raport se mai bazează și bine cunoscuta spațialitate geografică a culturilor, a evenimentului istoric și a vieții spirituale comunitare. Deși fenomenele spirituale de acest calibru nu se rezumă la individ, ele sînt totuși purtate de numeroși indivizi vii. Conștiința indivizilor este aici elementul purtător al spiritului istoric, ea în-

[6] *Ibidem*, p. 110—111.

[7] *Ibidem*, p. 111.

săşi este însă legată de trup ca purtător al ei, legată de spaţiul de viaţă economic şi vital, care la rîndul său este transformat într-un spaţiu de viaţă politic-cultural. Prin aceasta apare o nouă formă de spaţialitate, din nou extrem de ciudată : spaţialitatea dublu mijlocită a spiritului, care este ceva în sine şi mai nespaţial decît este conştiinţa." [8]

Şi aici, unde greşeşte, Hartmann atinge totuşi o problemă reală şi anume aceea că la nivelul existenţei sociale treapta respectivă de dezvoltare mijloceşte relaţiile oamenilor, care participă la ea, cu natura. Prin aceasta însă esenţa spaţiului nu este afectată. Atunci cînd Marx vorbeşte de „schimbul de materii" al societăţii cu natura, desigur sînt avute în vedere relaţiile reciproce ale celor două realităţi, funcţia socială putîndu-se transforma în contrarul ei (marea ca separare, respectiv legătură), fără ca prin aceasta categoriile naturii să sufere cea mai mică modificare, fără ca acestea să fie cîtuşi de puţin subiectivizate (spaţiul intuiţiei al lui Hartmann). La aceasta se adaugă şi faptul că adevărul „schimbului de materii" despre care vorbea Marx este desigur o relaţie, întotdeauna concretă, dintre natură şi societate, iar natura figurează în cadrul ei în întreaga ei totalitate categorială nemodificată, incluzînd firește şi spaţiul. Este imposibil ca acesta să joace un rol aparte, căci aşa cum există raporturi modificate, datorate „schimbului de materii", ale omului socializat cu spaţiul şi spaţialitatea, tot astfel există asemenea raporturi şi cu temporalitatea, fără ca prin aceasta să fie modificată esenţa timpului, fără ca prin aceasta timpul să devină o categorie mai „adecvată" decît spaţiul la nivelul totalităţii existenţei sociale.

Cu aceasta putem încheia consideraţiile noastre critice asupra ontologiei existenţei sociale la Hartmann. Desigur, este imposibil ca un om atît de dotat cum este el să scrie o carte groasă care să nu conţină şi consideraţii particulare corecte şi pertinente. Însă aici ne-a interesat doar contribuţia sa la clarificarea problemei ontologiei existenţei sociale. În această privinţă, contribuţia nu constă în altceva decît în confuzii în problemele fundamentale. De exemplu, atunci cînd Hartmann oferă o privire de ansamblu asupra domeniilor de conţinut se naşte o enumerare dezlînată de amănunte pe care nu o judecăm prea aspru

[8] *Ibidem*, p. 113.

dacă o numim învălmăşeală.[9] Nici aici nu este vorba de o întîmplare. Hartmann preia din filozofia profesorală neokantiană a tinereţii sale condamnarea lui Hegel şi Marx : aversiunea lipsită de principiu de a vorbi în domeniul spiritului de supraordonare şi subordonare. De aceea, el îi respinge atît pe Hegel cît şi pe Marx, de aceea nu este în stare nici măcar să încerce să creeze în domeniul spiritului obiectiv o ordine categorială. Aici el este în problemele de principiu tot atît de confuz ca şi Dilthey, numai că îi lipsesc cunoaşterea concretă a unor detalii istorice interesante, tratarea lor adesea fascinantă care-l caracterizau pe Dilthey. Astfel, şi Hartmann este în ultimă instanţă o victimă a atitudinii nefavorabile manifestate de prezent faţă de o filozofie orientată spre realitate. Marea sa luciditate l-a ajutat să schiţeze o ontologie a naturii care ar fi putut deveni o bază pentru ontologia existenţei sociale, dacă relativ la acest domeniu tendinţele eronate ale epocii nu i-ar fi închis perspectiva spre un nou continent.

Cu toată corectitudinea generală a acestei constatări, nu se poate afirma totuşi că Hartmann împărtăşeşte erorile epocii doar în privinţa existenţei sociale. Limitele atitudinii sale generale se manifestă şi în legătură cu alte probleme importante ale ontologiei generale ; de aceea nu putem încheia consideraţiile noastre fără să prezentăm pe scurt cîteva din aceste momente problematice. În primul rînd este vorba de problema aşa-numitei existenţe ideale. Hartmann o pune mai ales în legătură cu matematica şi geometria, dar încearcă să extindă această nouă descoperire şi la logică etc. Şi aici ne aflăm în faţa unei uimitoare inconsecvenţe în gîndirea lui Hartmann. Lucrările pregătitoare critice şi excursurile ample în întemeierea gîndirii ontologice conţin un mare număr de observaţii pătrunzătoare în legătură cu faptul că atitudinile gnoseologice — fără a afecta obiectivitatea lor — nu pot produce enunţuri adecvate asupra realităţii sau cu faptul că obiectivitatea gnoseologică a unui dat, a unui fenomen etc. nu poate oferi o dovadă că fondul actului intenţional este real sau nu. Ceea ce este esenţial în polemica sa împotriva fenomenologiei, kantianismului, pozitivismului se bazează pe aceste cercetări profunde care servesc totodată la distingerea clară dintre intentio recta şi intentio obliqua.

---

[9] N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin — Leipzig, 1933, p. 183.

De aceea, la începutul analizei existenței ideale Hartmann însuși se întreabă dacă criteriile esențiale ale realității, care apar cu claritate încă la nivelul vieții cotidiene, sînt într-adevăr aplicabile la existența ideală. El constată „că nu există vreo conștiință naturală a existenței ideale". Ca de cele mai multe ori, și aici Hartmann indică exact principiile : „Existența ideală nu are actualitate, în viață nimic nu depinde de ea ca atare, sau cel puțin nu depinde în mod direct. Ea nu-i «privește» direct pe oameni, nu-i «afectează» în destinul lor, așa cum îi afectează un eveniment, ea nu «se apropie» și nu amenință pe nimeni, căci ea nu este în timp". [10] Prin urmare, Hartmann are tocmai în sensul propriei sale metode un punct de sprijin solid pentru a găsi aici ontologic ceva care nu are caracter existențial. Aici se manifestă și limita de gîndire pe care cu un alt prilej am numit-o prejudecată profesorală ; faptul că matematica și geometria ar putea fi reflectări ale realității nu-i trece prin minte nici măcar ca o idee posibilă. Desigur, aceasta nu este o limită personală, ci o caracteristică generală a epocii moderne. Filozofia greacă a considerat, datorită genialității ei ontologice și dialectice naiv-spontane, mimesis-ul ca un dat fundamental al aproprierii mentale și emoționale a realității de către om. Faptul că interpretările concrete oferite de această filozofie sînt adesea depășite ține de condițiile istorice, printre altele și de slaba dezvoltare a științelor în acea epocă, deși nu puține elemente ale teoriilor lui Aristotel despre mimesis își mai păstrează și astăzi actualitatea. De abia gîndirea mecanicistă și metafizică a epocii moderne — în special materialismul vulgar de la jumătatea secolului al XIX-lea — a coborît mimesis-ul la rangul de copie fotografică a realității. Reacția filozofiei idealiste la o astfel de simplificare nepermisă și deformatoare (din punctul de vedere al unui mimesis conceput corect) a constat într-o respingere globală a oricărui mimesis, ceea ce a devenit în special în kantianism un credo, o axiomă care nu mai are nevoie de o demonstrație a oricărei filozofii de ținută.

Cînd Hartmann este confruntat cu natura ontologică a acestui complex, o posibilă reîntoarcere la mimesis nu-i trece prin minte nici măcar ca o idee posibilă, deși inacceptabilă. El critică pe bună dreptate acele teorii care văd în matematică un produs al gîndirii pe deplin autonom,

[10] N. Harmann, *Ontologie*, p. 243—244.

referindu-se, și de astă dată cu îndreptățire, la intentio recta a atitudinii științifice. În mod corespunzător el analizează tipul științific de gîndire și afirmă : „Desigur, judecata conține o «predicație», însă propoziția nu se referă la sine însăși, ci la altceva care există independent de activitatea de predicație, dar al cărui conținut este surprins de aceasta. Sau : propoziția nu consideră predicația ca predicație, ci ca ceva existent în sine. Esența ei constă, întrucît ea este expresie a unui raport cognitiv, în faptul de a se autotranscende și de a trimite la ceva existent în sine." [11] Atunci cînd este vorba de obiecte care există realmente, afirmația lui Hartmann este pe deplin corectă ; el trece însă cu vederea faptul că această consecință corectă se manifestă în actul cognitiv doar întrucît el se orientează spre existentul real, întrucît el reflectă un existent real. (Hartmann subliniază, din nou în mod justificat, că eventuala eroare a judecății nu constituie un contraargument, căci „eroarea constă tocmai în ratarea de către enunț a existentului"). Însă atunci cînd el, mergînd mai departe, aplică aceste rezultate la judecățile matematice, el admite dinainte în mod dogmatic, nedemonstrat tocmai ceea ce trebuia de fapt demonstrat — caracterul existențial al existenței ideale. „Dar tocmai aceasta ne învață judecățile matematicii, contrazicînd toate obișnuințele de gîndire, și anume că există încă o existență de un alt tip și că este greșit să considerăm formațiunile matematice, întrucît ele nu sînt de la sine reale, ca neexistente, adică drept simple formațiuni ale gîndirii" [12]. Totuși, în nici o știință nu este obligatoriu ca fiecare judecată să se raporteze nemijlocit la existența reală. Gradul ei de dezvoltare se manifestă tocmai în creșterea continuă a numărului și semnificației reflectărilor deja verificate în realitate ; nici chiar în fizică sau chimie nu este un caz atît de rar, faptul că judecățile se raportează la realitate doar prin mijlocirea unor judecăți deja verificate. Ar fi însă nepermis ca din această relație a actului cognitiv cu realitatea să tragem concluzia că aceste științe formează o existență ideală de-sine-stătătoare, care din punct de vedere ontologic stă alături de existența reală.

Desigur, matematica și geometria au o poziție particulară în sistemul științelor, dar această poziție nu suprimă

---

[11] *Ibidem*, p. 246.

[12] *Ibidem*, p. 246—247.

faptul că bazele lor se află tot în realitatea existentă în sine. Hartmann cunoaşte foarte bine acest lucru : „Natura nu practică ştiinţa, dar ea nici nu aşteaptă ştiinţa omului despre ceea ce este matematic, ci ea este în sine însăşi organizată matematic. Şi anume ea este astfel indiferent de comprehensiunea sau incomprehensiunea noastră matematică“ [13]. Dacă Hartmann ar continua în consonanţă cu acest punct atins, atunci el ar ajunge cu uşurinţă — pe baza mimesis-ului — la ideea că în toate actele de judecată analizate de el se vizează direct sau indirect acea realitate, care, aşa cum spune el însuşi este în sine însăşi „matematică“ (adică, aspectul cantitativ aparţine ontologic realităţii). Atunci el nu ar mai trage concluzia aventuroasă, pe jumătate mistică, care constă în aceea că existenţa ideală „modelează“ într-un anume mod existenţa reală, cu alte cuvinte că nu acele momente ale realităţii apar reflectate în mimesis-ul nostru matematic care, independent de orice intervenţie mentală umană, posedă aceste însuşiri în calitate de momente ale realităţii, ci existenţa ideală, care fiinţează independent de existenţa reală, chiar dacă independenţa este doar relativă, „modelează şi domină“ într-un mod misterios lumea reală. Hartmann formulează această teză în modul următor : „Existenţa ideală este conţinută în întregime în cea reală. Lumea reală este modelată şi dominată de relaţiile de esenţă ideale... Acest lucru poate fi exprimat şi în modul următor : existenţa ideală funcţionează în existenţa reală ca un fel de structură fundamentală şi ca atare lumea reală depinde în mod intim de ea“ [14]. Hartmann însuşi presimte consecinţele ultime care rezultă de aici, faptul că influenţa existenţei ideale asupra celei reale este prea riscată şi de aceea limitează foarte mult în dezvoltările ulterioare paradoxul pe care l-am citat, contestînd că există o „«ontologie ideală» care poate fi delimitată sub raportul conţinutului de ontologia reală... Pentru ontologia specială, adică pentru teoria categoriilor, aceasta are şi o altă urmare, şi anume că în nici un domeniu nu pot fi elaborate categorii separate pentru existenţa ideală alături de cele ale existenţei reale“ [15]. Desigur, dacă teoria mimesis-ului este eliminată, atunci această coinci-

[13] *Ibidem*, p. 265.

[14] *Ibidem*, p. 280.

[15] *Ibidem*, p. 318.

denţă categorială este doar ceva mai puţin misterioasă decît „modelarea" existenţei reale de către cea ideală, pe care am citat-o mai sus.

Mimesis-ul a dispărut în întregime din filozofia oficială a prezentului ; el trăieşte în opinia generală doar ca o teorie greşită despre copia fotografic fidelă a realităţii (în treacăt fie spus, o astfel de copie nu există nicăieri în afara diferitelor forme de fotografie, în nici un caz ca act uman de înregistrare a realităţii). De aceea este indispensabil — exclusiv din punct de vedere ontologic, fără să atingem cîtuşi de puţin problemele de conţinut — să adăugăm cîteva consideraţii asupra aspectului mimetic în matematică şi geometrie. După cîte ştiu, doar în cartea mea „Specificul esteticului" este pusă principial problema mimesis-ului desigur doar pentru mimesis-ul artei ; totuşi, aici sînt subliniate cîteva puncte principale ale mimesis-ului, care — mutatis mutandis — sînt valabile pentru oricare din manifestările lui. Astfel se afirmă în primul rînd că mimesis-ul estetic creează întotdeauna un „mediu omogen" (de exemplu cel al purei vizualităţi) cu ajutorul căruia toate obiectele reflectării sînt plasate calitativ pe aceeaşi treaptă ; omogenitatea care o dobîndesc astfel intensifică în acelaşi timp substanţa lor proprie şi face toate relaţiile mai bogate şi mai esenţiale decît ar putea fi în realitatea care principial este întotdeauna eterogenă ; astfel această aparentă abatere de la realitatea dată nemijlocit conduce pe treapta unei „a doua nemijlociri" la esenţa primei, îmbogăţind-o. Prin aceasta trebuie explicată doar forţa intensificatoare a mediului omogen ca formă obiectivată a mimesis-ului.

Este clar că mediul omogen al matematicii nu poate avea nimic concret în comun cu mediul artei : ultimul este antropomorfizant, primul este dezantropomorfizant ; mediul omogen al artei situează pe o treaptă unică şi diferenţiatoare o multitudine determinată sensibil de calităţi, în timp ce mediul omogen al matematicii trebuie să transforme cantitativul pur, desprins de substratul său necantitativ, într-un sistem relaţional mobil al raporturilor pur cantitative ; primul, ca pură calitate poate fi raportat doar la esenţa realităţii în ansamblul ei, ultimul, dimpotrivă, poate fi aplicat direct la fenomene particulare sau grupe de fenomene particulare etc. ale realităţii ; primul este atomistic, „insular", excluzînd în fiecare obiectivare pe toate celelalte, ultimul constituie un continuum care se comple-

tează și se extinde neîncetat etc. etc. Deci dacă matematica este concepută în acest mod dialectic ca mimesis, atunci se lămurește de la sine, ceea ce la Hartmann era atît de misterios, ce fire leagă realitatea însăși de această reflectare, de ce dialectica imanentă a mediului omogen permite și cere operații independente în domeniul propriu și modul în care acestea pot fi raportate din nou (parțial) la realitate. Dacă conținuturile ultime ale realității și mimesis-ului sînt aceleași, totuși omogenitatea mimetică este despărțită printr-o prăpastie de eterogenitatea realității existente în sine, iar această prăpastie constă în existența uneia și esența mimetică a celeilalte. Desigur, Hartmann însuși vede multe din aceste diferențe ; el știe că matematicul, tocmai datorită independenței sale relative în cadrul a ceea ce am numit mediu omogen, poate într-adevăr să enunțe legi cantitative ale existenței, dar acestea constituie, după propria expresie a lui Hartmann, „doar «potențial» o legitate reală" [16] ; el spune că contradicția „nu este în fond o lege a gîndirii, ci a existenței ideale. În existența ideală nu există contradicție pentru că aici există spațiu de acțiune pentru paralelismul elementelor incongruente. Elementele incompatibile nu se ciocnesc reciproc, întrucît nu se ating" [17]. Analizele sale citate în prima parte a acestui capitol arată clar că în multe cazuri concrete Hartmann *sesizează* corect relația matematicii și geometriei cu realitatea ; însă atunci cînd vrea s-o includă ca fenomen de ansamblu în totalitatea lumii categoriilor, el cade pradă prejudecăților profesorale ostile mimesis-ului și este constrîns să introducă în complexul multor constatări corecte mitul existenței ideale.

Astfel, la Hartmann coexistă alături de descoperiri reale în ontologia generală, cea a naturii anorganice și organice, nu numai imaginea deformată și disparentă a existenței sociale, ci și ființe ontologice fantastice cum este existența psihică sau existența ideală. Prejudecățile care au condus la aceste construcții false nu sînt, așa cum am încercat să demonstrăm, erori accidentale, ci sînt legate mai strîns sau mai puțin strîns cu cele mai bune calități ale lui Hartmann și se manifestă din acest motiv și în ontologia sa generală. Și în acest caz dorim să facem intuitivă situația pe baza unui exemplu, desigur extrem de im-

[16] *Ibidem*, p. 263.

[17] N. Hartmann, *Aufbau der realen Welt*, p. 320.

portant : este vorba de analiza efectuată de Hartmann asupra categoriilor modale şi mai ales de concepţia sa aparte asupra raportului dintre posibilitate şi realitate. Şi în acest caz putem constata strînsa legătură dintre importantele virtuţi ale gîndirii lui Hartmann şi limitele ei. Acestea se manifestă relativ la categoriile modale în felul următor : pe de o parte el abordează aici cu un instinct filozofic sigur una dintre problemele principale, pe de altă parte însă, el rămîne prizonierul rutinei profesorale privitor la anumite probleme metodologice importante, lăsînd să pătrundă în cercetările sale ontologice într-o măsură mai mare decît în orice alt loc, consideraţii gnoseologice şi logice ; mai mult decît atît, el dăunează concepţiilor sale corecte prin descoperiri istorice „originale". Ideea simplă şi pe deplin corectă a lui Hartmann este de a scoate realitatea din tradiţionala nivelare gnoseologică a modalităţii. Cunoaşterea (şi de aceea şi teoria cunoaşterii) este înclinată să judece toate fenomenele şi procesele etc. care devin obiecte ale ei ca reale sau ireale, posibile sau imposibile etc. Extrem de lucid, Hartmann îşi dă seama că această atitudine este valabilă doar pentru cunoaştere, însă nu şi pentru realitatea existentă în sine. Căci, pe de o parte, realitatea, considerată ontologic, nu este o categorie modală în sens restrîns şi mai ales nu se află pe acelaşi plan, într-un raport de coordonare, cu celelalte categorii, ci posibilitatea, necesitatea, întîmplarea există doar în interiorul domeniului ei, ca forme diverse ale obiectelor şi proceselor existente aici. „Posibilitatea şi necesitatea există doar «pe temeiul» a ceva, care la rîndul lui este «real»... Pe baza a «ceva doar posibil» nimic nu este posibil sau necesar. Pe baza necesarului nu este deloc mai posibil sau mai necesar decît pe baza realului. Necesitatea şi posibilitatea sînt deci condiţionate de real, preexistent lor" [18]. Iar în alt loc : „La nivelul realului nu există o posibilitate liberă, separată, care să nu fie a unui real ; tot aşa cum la nivelul realului nu există o necesitate liberă, separată, care să nu fie necesitate a unui real". [19]

Dacă Hartmann ar da dovadă în această privinţă de o consecvenţă cu adevărat radicală, el ar putea risipi confuziile foarte dăunătoare care au dominat timp de secole

---

[18] N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938, p. 162.

[19] *Ibidem*, p. 196.

în cîmpul de probleme al modalității. Căci este clar că situarea metodologică în același plan a categoriilor modale se explică prin nevoile specifice ale teoriei cunoașterii, sub influența puternică a teoriei logice a judecății, și că ea omogenizează, conform cerințelor ei, cum se întîmplă adesea, ceea ce în realitatea existentă în sine apare ca eterogenitate. Opoziția dintre intentio recta și intentio obliqua pe care o realizează Hartmann ar aduce în aceste probleme multe clarificări, dacă Hartmann ar rămîne consecvent față de punctul de plecare. Desigur, în acest fel alăturarea categoriilor modale, construită sistematic atît de frumos, ar fi distrusă, ceea ce ar avea consecințe importante și pentru alte probleme. Pe de altă parte — și în strînsă legătură cu aceasta — este clar că negația nu-și poate găsi locul într-o ontologie autentică. Și în această privință Hartmann demonstrează adesea o înțelegere clară, totuși tocmai în tratarea modalității el pornește de la schema tradițională și include în tabelul categoriilor sale categorii cum ar fi irealitatea (a nu fi *astfel)* și imposibilitatea (a nu putea fi *astfel)*[20]. Aici abaterea lui Hartmann de la concepția sa fundamentală corectă este evidentă. El a fost acela care a avut meritul de a fi văzut în existența în fapt (Dasein) și esență (Sosein) două determinații distincte ale existenței (Sein), dar care din punct de vedere ontologic sînt în ultimă instanță indisolubil legate. Însă atunci cînd el definește irealitatea ca a nu fi astfel, atunci el a negat de fapt doar esența, această irealitate fiind, ontologic vorbind, doar alteritatea unui existent, fapt în care nu există, din punct de vedere ontologic, nici o negație. Dacă ar fi negată și existența, atunci s-ar ajunge la neant, pe care Hartmann însuși a vrut să-l îndepărteze din ontologie. Desigur, în ontologie există o tradiție platoniciană a negației parțiale, pe care Hartmann o critică într-un loc, așa cum am văzut, cu deplină îndreptățire, pentru ca în alt loc să încerce să o justifice prin inversarea propoziției corecte și rodnice gnoseologic „omnis determinatio est negatio", ajungînd la formula total absurdă : „omis negatio est determinatio". El încearcă să justifice această afirmație în felul următor : „Într-o conexiune existențială închisă existența a ceva este întotdeauna inexistența a altceva, iar inexistența unuia în același timp existența celuilalt. Inexistența pură este neantul. Dar o anumită inexistență este totodată și o anumită existență" [21].

[20] *Ibidem*, p. 33.
[21] *Ibidem*, p. 71.

Însă cu aceasta nu ajungem departe. Trebuie subliniat în permanență faptul că deși negația joacă un rol important în cunoaștere, ea nu are nimic de-a face cu existența în sine ; desigur pentru fiecare din lucrurile existente ar rezulta că existența fiecăruia este în raport cu celălalt o alteritate, dar aceasta nu are nimic comun, din punct de vedere ontologic, cu negația. Iar Hartmann știa lucrul acesta foarte bine. Mai înainte am arătat că el, în mod justificat, nu vede de exemplu în spațiul gol al lui Democrit o negație în raport cu atomii existenți, ci tot ceva existent. Această îndepărtare a negației nu micșorează importanța ei pentru cunoaștere. Totuși, inversarea raportului dintre determinație și negație conduce și cunoașterea într-o înfundătură, întrucît simpla negație, chiar și atunci cînd se raportează la o esență concretă, nu poate avea o forță de determinare. Determinarea esenței unui obiect implică — pentru cunoaștere — negarea oricărui alt existent ; însă singură negația nu poate conține o determinare reală a respectivului obiect, ea fiind pentru aceasta, chiar din punct de vedere gnoseologic, mult prea nedeterminată. Faptul că Pămîntul se mișcă în jurul Soarelui implică, în mod clar, negația teoriei ptolemeice ; dar faptul că Soarele nu se mișcă în jurul Pămîntului este compatibil într-un astfel de enunț cu nenumărate concepții despre sistemul solar ; faptul că acestea, cu o excepție, sînt false, nu poate fi obținut din enunț, căci simpla negație nu conține o determinație precisă.

Problema posibilității devine și mai confuză la Hartmann printr-o descoperire ținînd de istoria filozofiei. El critică concepția despre posibilitate a lui Aristotel și îi opune așanumitul concept megaric al posibilității. Și aici Hartmann ia ca punct de plecare un principiu care din punct de vedere ontologic nu este incorect : el respinge orice concepție care acordă posibilității o realitate independentă față de real ; de aici s-ar naște, dacă gîndim lucrurile pînă la ultimele consecințe, o imagine a lumii în care alături de realitate ar exista o mulțime de posibilități pe jumătate reale. Pentru a evita o astfel de eroare ontologică Hartmann apelează la concepția școlii megarice asupra posibilității și realității. „Aici posibilitatea nu este concepută ca o «stare» a existentului alături de cea a realității, ci ca un momental modal conținut și presupus în realitate. Aici nu există nici o posibilitate autonomizată, nici un «posibil pur», nici o lume reală scindată, nici un semi-existent ală-

turi de existent, nimic nedeterminat şi nici o mare diversitate de posibilităţi în suspensie. Există doar un posibil, şi anume cel care devine real ; restul este imposibil. Tocmai aceasta înseamnă propoziţie : posibil este doar ceea ce este real" [22]. Hartmann crede că prin aceasta a fost respinsă concepţia lui Aristotel despre posibilitate. Acesta susţine că, potrivit concepţiei megarice, în cazul fiecărei posibilităţi care nu este exercitată sau nu poate fi exercitată, aceasta trebuie să se piardă, ceea ce ar conduce la o suprimare paradoxală a oricărei posibilităţi. Hartmann apără concepţia megarică împotriva lui Aristotel susţinînd că această concepţie vorbeşte doar de posibilitatea reală, în timp ce Aristotel vorbeşte doar de posibilităţi parţiale. Hartmann crede că-l combate pe Aristotel cu următorul exemplu : „Conform concepţiei aristotelice şi şomerul ar trebui să «poată» munci, chiar atunci cînd «nu are de lucru». Tragicul imposibilităţii sale contrazice categoric un astfel de concept al «posibilului» care nu spune nimic" [23]. Este clar că mulţi muncitori într-o perioadă de şomaj nu pot munci. Însă prin aceasta un muncitor calificat îşi pierde îndemînarea sa, experienţa sa, adică posibilitatea de a fi muncitor ? Nu posedă el, pentru a utiliza o expresie doar în aparenţă îndepărtată de problemele modalităţii, însuşirea dobîndită de a fi un muncitor calificat, pe care, desigur, doar în anumite condiţii o poate realiza în întregime sau parţial ?

Termenul însuşire, care nu a fost aplicat în mod expres la problema modalităţii, desemnează posibilitatea unui mod determinat de reacţie faţă de realitate, care caracterizează în mod durabil obiecte, complexe, procese etc. şi care exercită o anumită influenţă asupra conservării sau schimbării lor. Hartmann vrea să degradeze ontologic aceasta, folosind conceptul de posibilitate parţială. Noi ştim că şi aici el porneşte de la sentimentul corect de a nu admite alături de realitatea adevărată o semi-formă fantomatică a unei pseudorealităţi doar posibile. Totuşi atunci cînd înţelegem că modul de manifestare obiectual al posibilităţii parţiale nu este ontologic deloc „fantomatic", că el constituie o parte integrantă a unei realităţi, că însuşirea (realitatea parţială) nu este nimic altceva decît unul din momentele de determinare în trecerea unei realităţi în alta, că însuşirea (posibilitatea parţială) există în aceeaşi măsură cu ceea ce even-

[22] *Ibidem*, p. 13—14.

[23] *Ibidem*, p. 182—183.

tual se dezvoltă din ea, atunci trebuie să vedem în posibilitatea parțială o categorie ontologică reală, mai mult categoria propriu-zisă a posibilității, numai că lipsită de autonomie ontologică, subordonată realității ca un moment relațional al conservării și modificării ei. Dimpotrivă, posibilitatea reală megarică a lui Hartmann este din punct de vedere ontologic o fantomă ; ea ar însemna că o posibilitate este reală doar atunci cînd încetează să fie posibilitate. Să luăm ca exemplu un ou sănătos ; el are însușirea (posibilitatea parțială) de a fi consumat și totodată pe aceea că din el se poate dezvolta un pui. Nu depinde de însușirile oului care din cele două posibilități va fi realizată. În oul mîncat nu există nici o posibilitate de a se dezvolta și invers. Nu este un mit raționalizator de a recunoaște drept reală doar posibilitatea realizată (suprimată) ?

De aici ar rezulta, dacă s-ar proceda consecvent, o teorie a predestinării, dar Hartmann se vădește și în acest caz mult prea lucid pentru a duce pînă la capăt, consecvent ontologic în toate cazurile concrete, paradoxia sa logică. De exemplu, el recunoaște în mod corect că cu cît este mai înalt nivelul de existență, cu atît mai mare este spațiul de acțiune al posibilităților de schimbare, dezvoltare etc., că atît în acest spațiu de acțiune cît și în modurile diverse de reacție față de el trebuie să fie conținute posibilități real ontologice. El consideră, după opinia mea, în mod justificat labilitatea echilibrului dinamic în organism ca un principiu important al conservării speciei. Atunci cînd condițiile de viață se modifică rapid, o stabilitate prea mare ar putea provoca moartea ; dimpotrivă, labilitatea asigură adaptarea, capacitatea de transformare și, prin aceasta, conservarea, ba chiar dezvoltarea superioară a speciilor. Dar ce înseamnă aici, ontologic vorbind, labilitatea ? Nimic altceva decît o grupă de însușiri (posibilități parțiale) în procesul transformării unei realități în altă realitate. În momentul încheierii procesului concret de transformare această posibilitate, acest complex de posibilități a devenit o nouă realitate ; ea a încetat în această privință, să mai fie posibilitate. Desigur, dacă se conservă labilitatea procesului dinamic în organism, există în continuare anumite posibilități ale unei noi transformări, dar acestea sînt însușiri ale unui nou existent real și doar în raport cu un viitor imprecis totodată posibilități. Hartmann merge atît de departe în descrierea corectă a acestui fenomen, încît el vorbește despre potențialitatea multiplă a organismului și o desem-

nează drept „construcție modală a ontogenezei" [24]. Faptul că tendința către o astfel de structură ontologic-modală și dinamică la nivelul și mai înalt al existenței sociale nu poate decît să se accentueze, se înțelege de la sine ; cînd vom cerceta problemele concrete ale acestui nivel vom întîlni adesea acest aspect.

Prin urmare, la Hartmann există două teorii asupra posibilității, teorii distincte una de alta și care se contrazic. Mai întîi este vorba de concepția teoretică generală, bazată pe școala megarică care este susținută totodată și de faptul că în construcția generală a categoriilor modale viziunilor logice și gnoseologice li se refuză rolul de model, rol care ar contrazice intențiile ontologice fundamentale ale lui Hartmann. Astfel, Hartmann afirmă : „Ceea ce este posibil în mod real este real în mod efectiv (o posibilitate reală pozitivă implică o realitate efectivă)" [25]. Această concepție se află într-o contradicție insolubilă cu concepțiile corecte prezentate mai sus referitoare la constelații ontologice importante. Nu este doar o opoziție între teoria generală și realizarea ei la nivelul detaliului concret, ci este vorba mai curînd de contradicția principială a două concepții ontologice. În general, Hartmann încearcă să se elibereze de omogenizarea logică și gnoseologică a categoriilor ontologice și să fundamenteze teoretic supremația absolută a realității totale și atotcuprinzătoare față de categoriile parțiale în raport cu ea (posibilitate, necesitate, întîmplare) care caracterizează modal procesele de detaliu. Întrucît nu reușește mai ales aici să se elibereze de imixtiunea în ontologie a punctelor de vedere logice și gnoseologice, — reamintim importanța pe care o dobîndesc la el categoriile modale negative cum ar fi imposibilitatea, irealitatea, ceea ce ilustrează inconsecvența sa —, Hartmann se sprijină pe concepția megarică pentru a găsi totuși pentru celelalte categorii modale un raport de subordonare față de realitate, fără a trebui să rupă radical cu prejudecățile logice și gnoseologice. Raportul de implicație al posibilităților reale față de realitate arată modelul acestei tendințe de interpretare, Hartmann străduindu-se cu încăpățînare, dar fără succes real să demonstreze că această implicație nu trebuie să aibă drept consecință reducerea posibilității la realitate. Însă acestui model i se opune acea constelație ideo-

[24] N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, p. 669 și 681.

[25] N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, p. 126.

logică pe care Engels, analizînd opera lui Balzac, a numit-o „triumful realismului" și care, cum o demonstrează în mod repetat exemplul lui Hartmann, este valabilă și în alt domeniu : în cazul unui conflict dintre atitudini prestabilite față de realitate și realitatea însăși, ideologi dotați și onești devin necredincioși, adesea în mod inconștient, față de prejudecățile lor adînc înrădăcinate, exprimînd realitatea însăși așa cum este. Aceasta se întîmplă la Hartmann cu multe considerații particulare asupra posibilității, fără conștiința faptului că aici se opun două teorii ontologice exclusive.

Cît de importantă este pentru Hartmann atitudinea sa contradictorie față de modalitate se vădește și în faptul că el în problema necesității — fără exemplu megaric — repetă întocmai determinația posibilității : „ceea ce este într-adevăr real este și într-adevăr necesar (realitatea adevărată implică necesitatea reală)" [26]. Și aici Hartmann se apără împotriva interpretării că implicația ar însemna o identitate. Însă argumentația sa este extrem de slabă tocmai din punct de vedere ontologic : „Faptul că un A real este totodată și necesar nu înseamnă că realitatea sa ar consta în necesitatea sa, ci doar că un A real este în plus și necesar. Faptul că un A posibil în mod real este totodată real nu înseamnă că posibilitatea sa constituie realitatea sa, ci pur și simplu că un A posibil este în plus și real. Realitatea lui A este și rămîne ceva cu totul deosebit de posibilitatea sa, iar necesitatea lui A ceva cu totul deosebit de realitatea și posibilitatea sa. De aceea, în caracterul real al unui astfel de A poate totuși rezida faptul că posibilitatea sa nu poate exista fără realitatea sa, iar aceasta fără necesitatea sa" [27]. Hartmann se bazează pe aceea că materialitatea unui obiect real implică spațialitatea lui fără ca în acest caz să apară ideea identificării. Din punct de vedere formal-logic această argumentare poate avea eventual forță de convingere, din punct de vedere ontologic însă, categoric nu ; căci spațialitatea și materialitatea sînt categorii care țin de dimensiuni cu totul diferite și de aceea ele se pot implica reciproc în mod concret fără identificare. Categoriile modalității țin însă de aceeași dimensiune : chiar atunci cînd Hartmann atribuie, pe bună dreptate, realității o superioritate absolută față de alte categorii modale, totuși raportul lor reciproc nu poate fi niciodată eli-

[26] *Ibidem*, loc. cit.

[27] *Ibidem*, p. 139.

berat total de anumită identitate de dimensiune. Superioritatea realității se exprimă în aceea că toate categoriile modale pot avea un sens rațional doar în cadrul domeniului ei. Necesitatea este întotdeauna necesitatea unei anumite conexiuni a realității și tot astfel și posibilitatea și întîmplarea. Dar de aici se poate conchide doar formal existența unui raport de reciprocitate. Căci dacă și fiecare realitate ar implica o necesitate, atunci nu ar mai avea nici un sens să mai vorbim despre necesitate ca despre o categorie aparte. Necesitatea este o categorie justificată ontologic doar pentru că nu orice real este necesar.

Întreaga construcție artificială și forțată a lui Hartmann se dezmembrează de îndată ce el vrea să introducă întîmplarea în sistemul său modal. El o determină astfel : „ceea ce este întîmplător în mod real este un real efectiv care nu este real necesar, deci care nu se bazează pe rațiunea suficientă a unui lanț total de condiții. Aici el nu poate fi nici real posibil — în sensul condiționării printr-un astfel de lanț. Și întrucît, în calitate de real efectiv, el trebuie să fie cumva și real posibil, el constituie tocmai contradicția de a fi în același timp real posibil și nonreal posibil, totodată condiționat și necondiționat. Contradicția poate fi și altfel accentuată : un posibil care nu este făcut cu putință prin nimic, un posibil determinat, dar determinat prin nimic" [28]. Aici Hartmann îl urmează pe Hegel, ceea ce se întîmplă rar la el. Considerăm că concepția acestuia din urmă a reprezentat, în raport cu opoziția metafizică dintre întîmplare și necesitate, un mare progres pentru vremea aceea, dar că astăzi nu mai poate fi considerată pe deplin satisfăcătoare. Aceasta se vădește chiar în relația reciprocă dintre diferitele nivele ale existenței, unde ceea ce, spunem noi, trebuie conceput ca în întregime determinat la un nivel inferior, poate fi o simplă întîmplare din punctul de vedere al seriilor de determinare ale nivelului superior. Astfel, nimeni nu va contesta că boala și moartea lui Lenin au fost determinate în întregime biologic, însă în seria de determinare a revoluției ruse ele trebuie să apară ca o pură întîmplare. În astfel de cazuri se vede foarte clar că întîmplarea nu rezidă în unirea determinării și nedeterminării, ci în eterogenitatea proceselor care acționează unul asupra altuia în cadrul realității.

[28] *Ibidem*, p. 219.

Dar eterogenitatea elementelor realității este un fapt ontologic fundamental care este mascat doar prin aceea că relațiile reciproce dintre factorii eterogeni nu produc întotdeauna și în mod necesar întîmplarea, că cunoașterea este tot mai capabilă să descopere legități în acțiunea conjugată a condițiilor, forțelor eterogene. De aceea se naște iluzia unei omogenități ontologice a realității, mai ales acolo unde eterogenitățile par a dispărea sub omogenitatea matematică. Am văzut că Hartmann a criticat adesea astfel de reflectări false, dovedind un ascuțit simț al realității. În plus, el simte că ontologia întîmplării stă în legătură cu eterogenitatea factorilor determinanți. Însă el nu analizează procesele înseși, ci vrea — cu un contrast metafizic între ceea ce este riguros determinat și ceea ce este cu totul nedeterminat — să pună această relație la început. El spune : „primul element este întîmplător" [29]. În acest sens el continuă în felul următor considerațiile citate anterior : „Sensul primului element este tocmai acela că în spatele lui nu mai există alte elemente pe baza cărora ceva să poată fi real necesar sau chiar și numai real posibil. Și întrucît de primul element depinde întreaga serie și prin aceasta nexusul însuși ca unul real, atunci de accidentalitatea primului element este legată totodată accidentalitatea întregului. În acest sens ansamblul sferei realului este și rămîne ca atare întîmplător. Și tot ceea ce există în ea, fie că este vorba de elemente izolate fie de conexiuni, împărtășește această accidentalitate a ansamblului. De aceea și necesitatea nexusului real care domină întregul este în ultimă instanță o necesitate întîmplătoare" [30]. Și acesta este un caz în care putem observa clar importanța și limitele lui Hartmann. Căci simțul său sănătos al realității se manifestă în următoarele : el vede pretutindeni, chiar și în ceea ce este necesar domnia întîmplării, pătrunderea lumii accidentalității. Totuși, „primul element" este, luat literal, din nou un mit. Este un merit al lui Hartmann de a fi contestat pentru spațiu și chiar pentru timp valabilitatea infinității ; atunci cum este cu putință ca într-o astfel de realitate să apară un element prim în sens propriu-zis ? Însă dacă este vorba de primul element al unei anumite serii de determinare, atunci este imposibil ca acesta să fie nedeterminat în acest sens, pur întîmplător. El poate fi întîmplător da-

[29] *Ibidem*, p. 53.

[30] *Ibidem*, p. 219.

torită întîlnirii seriilor eterogene. Aici ar trebui instituită o dialectică concretă care derivă concret pentru cazuri determinate, pentru anumite tipuri de cazuri, pornind de la eterogenitatea factorilor genetici şi a determinanţilor ulteriori, respectiva accidentalitate, gradul ei, felul ei. Să ne gîndim de exemplu la acţiunea conjugată a momentelor eterogene în cazul naşterii unei planete. Esenţa ei poate fi — în mod necesar — întîmplătoare.

Acest lucru este de o extremă importanţă tocmai pentru întîmplare. Şi este evident că Hartmann nu a transformat niciodată această problemă într-un obiect al cercetărilor sale, deşi problema însăşi se află de mult la ordinea zilei în ştiinţă (mult mai puţin în filozofie). Ne referim la complexul de probleme al aşa-numitei necesităţi ce poate fi sesizată doar statistic, la înţelegerea necesităţii tendenţiale care nu se bazează pe eliminarea întîmplării. (Faptul că anumiţi neopozitivişti „enragée" identifică legitatea statistică cu contestarea cauzalităţii nu ne interesează aici). Fără să putem analiza acum această problemă aşa cum s-ar cuveni dată fiind importanţa ei, să observăm numai că legitatea statistică are ca premisă ontologică o anumită inderivabilitate a cazurilor individuale, în calitate de cazuri individuale, din necesitatea respectivei lor totalităţi. Aceasta se referă în egală măsură la natură şi societate, teoria cinetică a gazelor avînd în această privinţă aceeaşi bază ontologică cu teoria scăderii tendenţiale a ratei profitului. În toate cazurile de acest fel este vorba de faptul că mişcarea unor fenomene anumite, determinate în contexte date ca fiind individuale, are, în cadrul aceluiaşi context, anumite proprietăţi generale tipice, care pot fi exprimate legic ; însă, în acelaşi timp, individualul ca individual nu este epuizat de această generalitate, el avînd în raport cu ea o eterogenitate insuprimabilă şi eventual nederivabilă din ea, eterogenitate care se manifestă activ sau pasiv în mişcarea lui. Legitatea statistică este doar reflectarea conceptuală a acestui general, a acestui aspect tipic, care se exprimă în modul de acţiune al majorităţii.

Abaterile de la această linie generală sînt desemnate de obicei prin termenul dispersie, care exprimă şi faptul că individualul ca individual nu poate fi surprins nemijlocit prin astfel de legi. Prin aceasta ele nu devin incognoscibile sau iraţionale. Dimpotrivă, şi dispersiile pot fi analizate, în ele putînd fi descoperite trăsături tipice ; pentru aceasta este necesară luarea în considerare şi a altor componente

ale realității decît cele la care s-a raportat respectiva legitate statistică. (Faptul că astăzi economia manifestă un deosebit interes pentru această problemă și că fizica se mulțumește adesea cu constatarea matematică a dispersiei nu privește ontologia în mod deosebit. Căci deși individualitatea este la nivelul vieții și societății un fenomen mult mai concret și mai complicat decît în natura anorganică, din punct de vedere ontologic general individualitatea este în egală măsură o categorie reală atît a particulei atomului cît și a omului). Dar pentru Hartmann este caracteristic faptul că el acordă o neînsemnată atenție concretă categoriei individualității, pe care desigur o cunoaște, iar de particular nici nu se ocupă, particular care este de o extremă importanță în calitate de mijlocire pentru comportarea tipică a individualului în contexte generale. Desigur nu știm dacă acesta este faptul care explică absența unei analize a legității statistice în ontologia lui Hartmann. Analiza ontologică pe care el o face categoriilor modale, în special categoriei de întîmplare este serios afectată de faptul că problema ce apare aici a transformării legii în tendință nu este deloc abordată. (Cu această problemă va trebui să ne ocupăm în repetate rînduri în ontologia propriu-zisă a existenței sociale).

Caracterul deficitar al analizei făcute de Hartmann categoriilor modale este cu atît mai regretabil cu cît prin aceasta una din tendințele cele mai importante ale ontologiei sale, tocmai ceea ce constituie aspectul ei de noutate, este considerabil afectată. Avem desigur în vedere preponderența realității în raport cu celelalte categorii modale. Căci atîta timp cît ontologia a fost dominată de puncte de vedere teleologice-teologice, chiar dacă acestea au îmbrăcat o formă secularizată, sau a stat sub influența metodologică decisivă a logicii, ea trebuia firește să culmineze cu categoria de necesitate. Că aici este vorba de predestinare sau de o cauzalitate exclusiv-mecanică laplaceiană are doar o importanță secundară. O trăsătură importantă a originalității ontologiei lui Hartmann este tocmai tendința de a conferi superitoritate ontologică realității așa cum este ea, cu duritatea neîndurătoare a existenței ei ca atare. Critica noastră pe alocuri ascuțită a izvorît din respectul pentru un demers atit de important și din dezamăgirea că el a rămas pe alocuri un demers extrem de problematic.

În critica noastră ne-am străduit să analizăm concret aspectele concrete și, dacă a fost necesar, să le respingem

concret. În încheierea acestor considerații trebuie să spunem că limitele lui Hartmann țin esențialmente de faptul că el evită cu un fel de teamă problemele dialectice. Ca un observator lucid și imparțial al realității el a întîlnit adesea constelații dialectice. Însă el evită esența lor dialectică rămînînd pe pozițiile lui Aristotel și vorbind pretutindeni doar de aporii, acolo unde problemele dialectice ar fi necesitat o soluție dialectică. Desigur, Hartmann îl cunoaște pe Hegel despre care a scris o carte întreagă. Modul în care se pronunță aici asupra metodei dialectice este însă extrem de caracteristic pentru Hartmann : „Este manifest faptul că există o dotare dialectică specifică ce poate fi cultivată, dar nu și învățată. Ea este un mod de existență al văzului interior, mod aparte, originar și ireductibil la altceva, și anume un văz în întregime conspectiv, care progresînd în conexiunile lucrului îi vede acestuia simultan mai multe laturi și, de aceea, contradicțiile și totuși integrează contradictoriul în legătura și unitatea caracteristică lucrului. Este interesant de remarcat că nici mințile dialectice nu descoperă secretul dialecticii. Ele dețin și utilizează metoda, dar nu pot spune cum procedează. Desigur ei înșiși nu știu. Cazul este similar cu cel al creației artistului“ [31]. Prin urmare, dacă vrem să fructificăm într-adevăr pentru ontologia contemporană rezultatele importante obținute de Hartmann, în ciuda limitelor sale, atunci trebuie să mergem de la el înainte spre marii dialecticieni, spre Hegel și în special spre Marx.

[31] N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin-Leipzig, 1929, II, p. 159.

Capitolul III

FALSA ŞI ADEVĂRATA ONTOLOGIE A LUI HEGEL

1. Dialectica lui Hegel „pe îngrăşămîntul contradicţiilor"

Filozofia clasică germană cunoaşte o trecere de la contestarea teoretică a ontologiei de către Kant pînă la ontologia deplin desfăşurată a lui Hegel. Evident, de la bun început, această contestare nu este absolută, întrucît praxisul moral se preschimbă la Kant în praxis ontologic. În filozofia lui Fichte, acest principiu devine unicul fundament al veritabilei realităţi, a cărei esenţă apare ca înfăptuită de către raţiunea activă şi ca identică cu aceasta. Astfel, filozofia clasică germană reia problema ontologică a iluminismului, evident de asemenea manieră încît între ele stă prăpastia creată de realizarea iluminismului prin revoluţia franceză ; despre o continuare a iluminismului poate să fie vorba numai în sensul că şi în acest caz punctul central al problematicii filozofice îl constituie atotputernicia ontologică a raţiunii. Filozofia hegeliană este imposibil de înţeles fără această dublă delimitare : domnia, prioritatea ontologică a raţiunii într-o lume care a fost făurită de revoluţia franceză, mai concret, de realizarea, în alt fel nuanţată, a acesteia prin Napoleon. Acest mod de realizare a revoluţiei confruntă întreaga Europă cu problema societăţii burgheze în dezvoltare, şi anume cu caracterul contradictoriu imanent ei,

deci cu o nouă realitate, în fața căreia domnia iluministă a rațiunii, ca centru al gîndirii filozofice, a trebuit imediat să cedeze.

Reacția cea mai simplă și cea mai directă la această nouă stare de lucruri contestă, în genere, relevanța ontologică a rațiunii. Irratio, care ia locul acestei rațiuni în romantică, respinge contradictoriul stării prezente a lumii și caută un drum de întoarcere în trecut, ca într-un domeniu al armoniei pretins adevărate și lipsite de contradicții. O altă reacție apare însă la acei gînditori care privesc prezentul nou ca puntea de trecere spre o domnie de astă dată adevărată a rațiunii, în care contradicțiile prezentului sînt depășite ; așa, de pildă, procedează Fichte atunci cînd consideră perioada în care trăiește drept „veacul cel plin de toate păcatele", dincolo de care răsare însă imaginea de mîine a adevăratului imperiu al rațiunii. (Pe cu totul alte căi încearcă marii utopiști să găsească o imagine istoric-socială a lumii, care își are punctul de plecare în prezentul postrevoluționar, cu caracterul lui contradictoriu, prezentînd, pe această bază, ca reală perspectiva depășirii lui în viitor.) Poziția proprie a lui Hegel între aceste două extreme se evidențiază prin faptul că el se străduiește să demonstreze filozofic existența imperiului rațiunii chiar în prezent, ceea ce determină transformarea contradicției în categoria ontologică și logico-gnoseologică centrală. Hegel nu este în nici un caz primul dintre marii filozofi care au avut conștiința dialecticii. Totuși, el este primul — de la Heraclit — pentru care contradicția reprezintă principiul ontologic fundamental și nu doar ceva ce trebuie depășit prin filozofie, ca în „intuiția intelectuală" a lui Schelling. Contradicția drept fundament al filozofiei, îmbinată cu prezentul real, drept realizare a rațiunii, reprezintă deci determinantele ontologice de bază ale gîndirii lui Hegel. Îmbinarea lor are drept urmare faptul că, la el, logica și ontologia concresc într-o intimitate și cu o intensitate necunoscute anterior.

Astfel ia naștere aparența — care a dominat timp îndelungat modul de a înțelege viziunea lui Hegel — că el ar fi realizat, depășind problemele, ceea ce nu reușise nimeni înaintea lui, o contopire filozofică a rațiunii și realității ; este destul să ne amintim foarte răspîndita calificare a filozofiei sale drept panlogistă. Privită însă mai de aproape, această unitate, de-a dreptul fascinantă sau

respingătoare, se destramă ; marxismul a criticat-o de la bun început de pe poziții materialiste, evidențiind contradicția dintre sistem și metodă și așezînd „în picioare" idealismul hegelian, care stătea cu capul în jos. Pentru ca Hegel să fie în zilele noastre o forță vie și eficientă în gîndirea filozofică și în realitate, trebuie să mergem mai departe pe drumul inaugurat de clasicii marxismului. Trebuie să-l considerăm pe Hegel așa cum Marx însuși l-a considerat pe Ricardo : „la acest maestru ceea ce este nou și semnificativ se dezvoltă pe «îngrășămîntul» contradicțiilor, desprinzîndu-se violent tocmai din fenomenele contradictorii" [1]. Acest „îngrășămînt" al contradicțiilor apare la Hegel în primul rînd ca recunoaștere a caracterului contradictoriu al prezentului, ca problemă nu doar a gîndirii, ci, totodată, ca problemă a realității înseși, ca problemă primă în ordinea onticului, dar care depășește mult prezentul, fiind concepută drept temeiul dinamic al întregii realități și, ca atare, drept fundamentul oricărei gîndiri ontologice raționale asupra realității. Ieșirea pregnantă în evidență a caracterului contradictoriu al prezentului epocii sale este deci pentru Hegel doar culminația unui proces dialectic care își găsește începutul în natura anorganică, trecînd prin biologic și social pînă la această culme.

Astfel devine clar primul aspect al acestui „îngrășămînt al contradicțiilor" : dinamica contradicțiilor dialectice nu este doar o simplă devenire generală, ca la Heraclit, nici o progresie în apropierea mintală a lumii, ca la Cusanus, ci — dacă se face abstracție și de încercările lăuntric inconsecvente ale tînărului Schelling — reprezintă prima îmbinare a devenirii dialectice cu istoricitatea realului. Chiar și prin aceasta, dialectica dobîndește, ca vehicul real al istoriei, o pondere ontologică care pînă atunci nu-i fusese niciînd accesibilă. Evident, aici apare de îndată un nou aspect al „îngrășămîntului contradicțiilor" înăuntrul structurii contradictorii a raționalului din această filozofie : pe de o parte, centrarea asupra prezentului considerat ca domnia realmente înfăptuită a rațiunii înlătură din dialectică toate elementele inevitabil subiectiviste (să ne gîndim la Fourier) și subliniază caracterul ei obiectiv ontologic. Pe de altă parte, aceeași con-

[1] Marx. *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart, 1921, III. 94 ; Marx-Engels. *Werke*, Bd. 26, Dritter Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1968, p. 80.

cepție poartă în sine o contradicție profundă și de nesoluționat : prezentul poate dobîndi o fundamentare cu adevărat ontologică numai ca punte între trecut și viitor ; dacă totuși prezentul este împlinirea reală a posibilităților lăuntrice ale dialecticii, atunci un proces ar trebui să ia sfîrșit tocmai prin faptul că este desăvîrșit, adică în urma desăvîrșirii sale, iar ceea ce a fost pînă acum motorul ontologic al realității ar trebui să înceteze mișcarea sa proprie de înaintare și de îmbogățire în conținut, devenind un simplu moment al autoreproducerii. Or, pe de o parte, este sigur că astfel de procese singulare există, deși întotdeauna au un caracter relativ ; procesele biologice ontogenetice și filogenetice au în mare măsură, dacă nu chiar total, un asemenea caracter. Pe de altă parte, este însă tot atît de sigur că tendințele care guvernează existența unor structuri singulare nu pot fi generalizate *tale quale* și considerate valabile pentru procesul de ansamblu al realității.

Această dilemă, precum și încercările de a o soluționa apodictic într-un anume fel apar în mod necesar neîncetat în filozofia istoriei. Din această dilemă iau naștere, de pildă, cele mai diferite concepții utopice, fie cu orientare progresistă, fie cu orientare reacționară. Evident, antinomiile ce apar în încercarea de a da un răspuns acestei dileme nu sînt toate de același fel și nici de aceeași valoare. Utopiile fundamentate pe restabilirea unei situații de odinioară — dacă orientarea spre trecut nu se bazează doar pe o iluzie, pe neînțelegerea esenței intențiilor proprii, ca în cazul imaginarei reînvieri a antichității în Renaștere — au în esență un caracter irațional. De vreme ce — indiferent cît sînt de conștiente de acest lucru — vor să readucă la viață o stare de lucruri din trecut, ele sînt nevoite să conteste ontologic ireversibilitatea timpului și, prin aceasta, ele se plasează de la bun început într-o netă opoziție față de orice ontologie rațională. Dacă, așa cum se întîmplă în majoritatea încercărilor romantice, se ia ca model „organicul", această contradicție se ascute și mai mult, întrucît dezvoltarea organicului cuprinde în sine în modul cel mai pregnant ireversibilitatea timpului, astfel că cele două principii ontologice de bază sînt situate într-un raport de antinomie irezolvabilă. Iraționalismul, ca viziune asupra lumii care izvorăște din această situație, nu poate birui atari antinomii decît aparent dialectic, adică sofistic. Lupta lui împotriva raționalității are tocmai scopul

să escamoteze contradicțiile irezolvabile de acest fel și cel mult să acrediteze arbitrar cînd una, cînd alta dintre concepțiile posibile.

Mult mai multă importanță, atît pe plan general filozofic, cît și pentru înțelegerea concepției de bază a lui Hegel, prezintă ideile iluminismului despre imperiul rațiunii. Aici rațiunea este principiul ultim al existenței și devenirii naturii și societății. Menirea filozofiei este să descopere acest principiu, să-l pună în evidență, pentru ca astfel societatea să corespundă eternelor și neschimbătoarelor legi ale naturii. Prin aceasta, coincidența practică și reală dintre natură și rațiune — identice în sine — devine în viața socială a omului o revendicare a viitorului și nu rămîne doar o determinație ontologică a prezentului (iluminismul este tocmai o filozofie a pregătirii revoluției franceze, nu însă și a consecințelor acesteia, cum este filozofia lui Hegel). Și aici se ivește o antinomie insolubilă pe această bază : cum de s-au putut separa omul și societatea de natură, din moment ce ea este atotputernică ? Această antinomie relevă ambiguitatea ontologică a conceptului de natură în cadrul iluminismului. Pe de o parte, natura este concepută în sensul pe care i l-a dat puternica dezvoltare a științelor naturii de la Galilei și Newton încoace, în pura ei obiectivitate, materialitate, autonomie și legitate, obținîndu-se astfel o bază ontologică fermă neperisabilă pentru concepția despre lume, care îndepărtează radical toate tradițiile teleologice, toate concepțiile teleologice, în ultimă instanță antropomorfe, introduse în natură ; gîndirea dobîndește, în acest fel, un solid fundament ontologic, chiar dacă imaginea despre natură continuă să se întemeieze în esență pe principii mecaniciste. Pe de altă parte însă, din această concepție despre natură nu derivă direct nici o ontologie a vieții sociale. Întrucît iluminismul, urmînd exemple atît de mari ca Hobbes sau Spinoza, vrea cu orice preț să impună o ontologie unitară a naturii și societății, conceptul său despre natură se preschimbă pe nesimțite — din ceea ce era în ontologia spontan clară a lui Galilei și Newton — într-un concept de valoare. (Tradiția acestei confuzii urcă pînă în perioada tîrzie a antichității.) Folosirea inconștient simultană a acestor metodologii ce se exclud reciproc și a căror contradicție este întărită de faptul că în spatele naturii ca concept valoric nu se află un trebuie pur subiectivist, ci o ontologie tot atît de spontan obiectivă a existenței so-

ciale a avut drept urmare cele mai profunde discrepanțe în concepția despre lume a iluminismului : în primul rînd, fatala și neconștientizata preschimbare a interpretării materialiste a naturii într-o interpretare idealistă a societății și istoriei. Faptul că egoismul rațional al eticii pare să fie o prelungire a conceperii obiective și materialiste (materialist-mecaniciste) a naturii, că în el sînt cuprinse de fapt anumite elemente ale unei doctrine materialiste despre societate nu poate în nici un fel să aplaneze această contradicție, ci, dimpotrivă, o adîncește.

Totuși, nu trebuie uitat că, în ciuda acestor antinomii de nesoluționat, filozofia luminilor este o continuare, o dezvoltare a tendințelor care încă de pe vremea Renașterii urmăreau să construiască o ontologie unitară netranscendentă și să înlăture, cu ajutorul ei, tendințele anterioare transcendente, teleologice, teologice. Îndărătul acestui fapt se ascunde ideea de mare importanță că ontologia existenței sociale poate fi construită numai pe temelia unei ontologii a naturii. Iluminismul, ca și curentele premergătoare lui, suferă însă un eșec, datorită faptului că el concepe fundamentarea primei pe a doua prea uniform, prea omogen, prea direct și că nu poate să înțeleagă principiul ontologic al diferenței calitative înăuntrul acestei unități de ultimă instanță. Sciziunea de ordin ontologic dinăuntrul conceptului de natură nu este decît modalitatea în care se manifestă faptul că fără înțelegerea acestei diversități dinăuntrul unității nu poate fi construită o ontologie consecventă. Este limpede că unitatea dogmatică, încremenită, așa cum o concepea materialismul mecanicist, dominant în acele timpuri, era cu totul improprie acestei diferențieri. Importanții pași făcuți de Diderot spre o dialectică reală înăuntrul existenței sociale apar oarecum per nefas prin prisma materialismului său declarat, iar Rousseau, descoperind momente esențiale ale dialecticii sociale, mai ales temeiurile și necesitatea dinamică a desprinderii de natură, implicit aruncă în mod conștient în aer ontologia materialistă de atunci, prin aceea că natura, în calitatea de categorie centrală a necesității social-umane, se desparte cu totul de ontologia materialistă a naturii și devine într-un mod extrem de contradictoriu — dar cu atît mai eficient — punctul central al unei filozofii idealiste a istoriei.

Nu este aici locul să urmărim această transformare, pe de o parte la iacobinii marii revoluții, de tipul lui Ma-

rat și Robespierre, iar pe de altă parte, în ultima perioadă a iluminismului german, la Herder sau Kant. Această referire nu putea fi însă omisă deoarece gîndirea lui Hegel despre natură și societate, fie și numai pentru că a întreprins analiza antiromantică a lumii postrevoluționare, trebuia inevitabil legată de această problematică. Nu vrem să cercetăm aici în ce măsură polemica latentă a lui Hegel cu Rousseau este mediată de Herder și Kant ; indicăm doar însemnătatea deosebită pe care lucrarea lui Diderot *Nepotul lui Rameau* a avut-o pentru clarificarea stării de spirit prerevoluționare în *Fenomenologia spiritului*. Iar faptul că Hegel în tinerețea sa a judecat materialismul francez (în special pe Holbach) cu totul altfel, într-o perspectivă istorică mult mai vastă decît idealismul german în genere, reiese din polemica sa cu Reinhold în *Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și cel al lui Schelling*. Pe cînd Reinhold vedea în materialismul francez „o rătăcire a spiritului străină de Germania", Hegel considera iluminismul francez și idealismul german ca tendințe paralele care, firește, se deosebesc pregnant datorită locului în care s-au dezvoltat ; aceasta și explică faptul că în Franța ele iau forma „principiului local al obiectivului", pe cînd în Germania „își găsesc sălașul în forma subiectivului..., adesea fără o expunere speculativă" [2]. Această din urmă remarcă arată că Hegel nu atribuie idealismului german al epocii o superioritate sub raportul dialecticii față de materialismul francez, găsind în schimb o asemenea superioritate în dialectica sa proprie și — în acea perioadă — și în cea a lui Schelling. El vede în această opoziție pe aceea dintre cele două dezvoltări naționale și recunoaște în ambele, în aceeași măsură, o condiționare datorită curentelor naționale ale epocii. Toate acestea au trebuit să fie spuse pentru a pune în evidență în chestiunile esențiale legătura dintre problematica hegeliană și iluminism în ansamblu. Noutatea totală a modului de a pune întrebările și a răspunsurilor izvorăște din opoziția între situația prerevoluționară și cea postrevoluționară.

Despre ontologia hegeliană a naturii vom vorbi în alt context, mai tîrziu. Aici remarcăm doar atît, că această ontologie a naturii este concepută de Hegel într-un mod eminamente idealist, neavînd, totuși, nimic de-a face cu

---

[2] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, I, 276 f. ; 2, 119.

satisfacerea cerințelor actualizate ale lui Bellarmin, ca filozofia kantiană a naturii, bazată pe opoziția dintre lucrul în sine și fenomen. Pentru Hegel, natura privită în ansamblu are aceeași obiectivitate, neantropomorfică, ca și în marea filozofie a secolului al XVII-lea. Firește, în imperturbabila ei ființare în sine, ea pregătește și fundamentează sub raport ontologic dezvoltarea omului, a societății și a istoriei. În felul acesta, Hegel, după cum vom vedea, intenționează să schițeze, în modul său specific, o ontologie în ultimă instanță unitară a naturii și istoriei, în care deci natura constituie o bază și o preistorie mută și lipsită de intenții pentru societate. Prin aceasta, el continuă marile tradiții progresiste ale epocii moderne, tradiții exprimate pentru ultima oară înaintea lui în ideile iluminismului. El depășește, totuși, aceste idei, pentru el natura fiind doar baza și preistoria. Dialectica istoriei se dezvoltă într-adevăr direct din natură, dar ea dă la iveală totuși atîtea categorii, interdependențe și legități calitativ noi, încît ea poate fi derivată din natură numai sub raport dialectic-genetic, iar în ceea ce privește conținutul — și deci și formele ei esențiale — depășește categoric natura și se deosebește de ea calitativ. Dublul aspect al naturii, rezultat din conceptul valoric de model, dispare deci în imaginea lui despre lume, făcîndu-se astfel un important pas înainte față de iluminism în ceea ce privește ontologia. (În ce măsură din antinomiile necesare ale concepției hegeliene apar — firește, în alt fel — și în domeniul ontologiei naturii inconsecvențe care trag înapoi, vom arăta mai tîrziu.) Cu toate acestea, progresul este cert, chiar și din motivul că întreaga filozofie a lui Hegel este mult mai energic și mai unitar orientată asupra societății și istoriei decît filozofia iluministă, din care cauză și înlăturarea ambiguității dintre ființarea ontologică și trebuiele *(das Sollen)* social-moral va fi de o maximă importanță pentru limpezirea problemelor centrale.

Am văzut că filozofia lui Hegel își caută împlinirea ideală în înțelegerea adecvată a propriului său prezent istoric. De aici nu urmează numai înlăturarea imperativității ambigue a naturalului, ci și o atitudine ascuțit critică în raport cu orice imperativitate. Hegel respinge orice fel de prioritate a trebuielui *(Sollen)* în raport cu existența. Acest lucru nu numai că dă considerațiilor sale despre societate și istorie o obiectivitate grandioasă, care

se ridică deasupra voinței și dorinței. Aici se exprimă deja noua ontologie, pentru a cărei elaborare adecvată luptă întreaga sa gîndire : situarea realității pe locul central, cel mai înalt în întregul sistem de categorii, și superioritatea ontologică a ființării realității așa cum este ea față de toate celelalte categorii, atît subiective, cît și obiective. Este una din cele mai măreți contribuții ale lui Hegel ca gînditor faptul că el a văzut uneori cu cea mai mare claritate această problemă ontologică și a încercat să o cuprindă mintal cu toate implicațiile ei. Faptul că el n-a găsit, totuși, decît soluții contradictorii și adeseori extrem de inconsecvente, care duceau la consecințe antinomice fără ieșire, este de asemenea legat de împrejurarea că filozofia hegeliană a istoriei este axată pe prezent, în opoziție pregnantă cu trecutul și viitorul. Critica dialectică a trebuielui constituie oarecum o luptă de întîlnire, premergătoare bătăliei decisive pentru o ontologie corespunzătoare epocii. Această dispută în legătură cu semnificația trebuielui face parte din polemica împotriva lui Kant, pe care Hegel a continuat-o toată viața sa. La Kant, atitudinea ontologică a omului față de realitatea adevărată (transcendentă) provine exclusiv din trebuiele moral. Numai prin înfăptuirea imperativului categoric, care înseamnă pentru om un trebuie necondiționat și abstract, poate omul să se ridice deasupra lumii date, insurmontabile teoretic, a fenomenelor și poate să se pună în legătură cu realitatea (transcendentă) ca *homo noumenos*. Pentru Hegel însă, întreaga moralitate exprimă numai o parte a praxisului uman, care transportă la adevărata atitudine morală, iar trebuiele are o semnificație reală numai în măsura în care exprimă distanța dintre voința umană și „ceea ce este în sine" ; moralitatea exprimă acest lucru, fiind astfel depășită și în lumea praxisului poziția centrală a trebuielui [3]. Justețea profundă și problematica la fel de profundă a acestei poziții va putea fi tratată adecvat abia în etică.

Un lucru este de pe acum evident, și anume că justețea ca problematică e conexată cu poziția ontologică centrală a prezentului în filozofia lui Hegel. Dacă ceea ce ființează în sine în prezent este considerat corespunzător cu etica, distanța ontologică dintre subiectul praxisu-

[3] Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 134.

lui şi esenţa acestuia este depăşită şi odată cu ea acel trebuie, care este biruit atît obiectiv, cît şi subiectiv. Este însă acest loc central, pe care Hegel i-l rezervă prezentului, justificabil ontologic ? Noi ştim că, încă de cînd disoluţia hegelianismului a pus la ordinea de zi critica sistematică a rezultatelor şi metodelor sale, această întrebare a fost formulată mai ales ca : „sfîrşit al istoriei". În această critică, în esenţă justă, îndreptată împotriva viziunii hegeliene în această problemă este însă de multe ori trecut cu vederea faptul că Hegel, evident, nu a înţeles în sens literal nici „prezentul" şi nici „caracterul lui de punct final al istoriei". Este destul să indicăm că Hegel, de pildă, într-o scrisoare adresată lui Uexküll (în anul 1821), s-a preocupat detaliat de extraordinarele posibilităţi de dezvoltare în viitor ale Rusiei, pentru a înţelege că el n-a avut niciodată în vedere un sfîrşit absolut al istoriei[4]. Totuşi, este clar că, potrivit concepţiei sale despre istorie, pe vremea lui s-a realizat concordanţa societăţii cu ideea, de unde-ar rezulta că în principiu o ieşire dincolo de acel prezent trebuie socotită drept o imposibilitate de ordin logic.

Această poziţie implică două importante premise ontologice. Întîi, că istoria nu constă doar din actele nemijlocit teleologice ale oamenilor şi ale grupurilor umane, ceea ce este cu totul just ; că odată cu astfel de acţiuni teleologice ia fiinţă şi altceva, şi mai mult decît s-a intenţionat în actele individuale şi colective, ceea ce, de asemenea, este o descoperire importantă şi, sub anumite aspecte, nouă, a lui Hegel ; mai mult chiar, că procesul de ansamblu, ca atare, este destinat să atingă un ţel teleologic şi că l-a atins, în virtutea esenţei sale, în prezentul lui Hegel. Cu această teleologie, teoria hegeliană despre istorie se reîntoarce la vechile concepţii ontologice de tipul teodiceelor ; după cum vom mai vedea adesea la Hegel, elementul nou, deschizător de drumuri se manifestă în aspecte singulare, pe cînd întregul deseori nu părăseşte terenul a ceea ce este vechi şi depăşit. În al doilea rînd şi în strînsă legătură cu aceasta, concordanţa ideii realizate cu prezentul istoric are ca fundament metodologic o logică. Criteriul realizării ideii în prezent nu se bazează pe vreo revelaţie, ci pe caracterul specific al logicii he-

[4] *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, 1953, II, 297 f.

geliene. Logica lui este, de la bun început, ancorată ontologic, cu alte cuvinte nu numai că diferitele categorii pretind, în ultimă instanță, identitatea cu esența autentică a lucrurilor, ci și edificiul lor, derivarea lor unele din altele, ierarhia lor trebuie să corespundă perfect edificiului ontologic al realității. Asupra problematicii generale a acestui raport dintre logică și ontologie, care constituie un aspect principal al sistemului și metodei lui Hegel, vom reveni de mai multe ori pe larg ; aici vom indica doar că întreaga construcție a logicii lui Hegel este astfel alcătuită, încît culminația în idee nu reprezintă un punct anumit, ci un fel de suprafață pe care uneori este posibilă o mare mobilitate, fără a părăsi însă nivelul și domeniul ei. În așa-numita logică pură, Hegel ia în considerație treptele drumului către idee (ființa, esența, conceptul), le distinge potrivit structurii lor și ajunge, pe această bază, la următoarea caracterizare a lumii logic-ontologice a conceptului : „Mișcarea conceptului trebuie privită oarecum doar ca un joc ; acel altul pe care ea îl pune nu este de fapt un altul" [5]. Aici, paralelismul dintre ontologia logică și istorică se relevă pregnant ; coincidența ideii cu prezentul înseamnă deci pentru Hegel nu simpla contestare în principiu a oricărei posibilități de mișcare, deci nu doar o reducere a ei la deplasări înăuntrul unui sistem care, în virtutea esenței sale, n-ar mai putea suferi nici un fel de schimbări.

Evident, prin aceasta nu dispar antinomiile ideii unui sfîrșit al istoriei. Caracterul lor acut și insolubil nu este atenuat nici chiar dacă ne gîndim că Hegel tinde aici spre o determinare social-ontologică a prezentului și că el caută să o formuleze filozofic bazîndu-se pe practica celor mai importanți istorici. Este vorba de faptul că sub raport general-ontologic, cît și, deci, în ontologia naturii, prezentul, strict vorbind, nu poate fi altceva decît un punct de trecere evanescent — în egală măsură pus și depășit — între trecut și viitor. Corectitudinea elementară a acestei concepții a timpului se vădește științific în faptul că pentru cuprinderea fenomenelor este neapărat necesară o măsurare tot mai precisă a timpului. Aceasta este însă numai urmarea conceperii corecte în sens „naiv-realist" a esenței ontologice a timpului. Măsurarea însăși (nu măsu-

[5] Hegel. *Enciclopedia...*, partea întîi, vol. I, *Logica*, § 161, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 289.

rabilul) rămîne o categorie a cunoașterii care trebuie să lase cu totul neatins în-sinele-timpului. Desigur, această măsurare are loc, ca orice cunoaștere, de la bun început pe terenul existenței sociale și dobîndește și la fenomenele specifice aparținînd acestei sfere o mare însemnătate. Totuși, ar fi cu neputință să cuprindem prin măsurări de acest fel totalitatea genurilor de fenomene social-istorice ale unui anumit prezent. Hegel însuși a indicat și pentru filozofia naturii complexul spațiu-timp-materie-mișcare ca elementul primar real. El observă, cu acest prilej, că „materia este realul în spațiu și în timp", dar că acestea, „datorită abstracțiunii lor trebuie să ne apară ca fiind momentul prim" ; aici întîlnim deja o intuire a corelației reale dintre complexe și elementele lor [6].

În relațiile foarte complicate ale structurilor social-istorice, această abstracție trebuie să apară ca contradictorie și strîns legată de schimbarea continuă a structurii înseși pe o treaptă superioară. Întrucît modul de manifestare practic relevant, atît în cazul nemijlocirii, cît și al tuturor formelor de mijlocire, depinde de structura mișcării și a ceea ce este în mișcare, prezentul poate obține aici, din punctul de vedere al ontologiei existenței sociale, o durată — relativă — ca o stare în care această structură nu este sau nu pare supusă unor schimbări esențiale și perceptibile. Prezentul poate deci să se extindă istoric la o întreagă perioadă, ba chiar la o epocă, și nu este nici o îndoială, deși niciodată acest lucru n-a fost spus direct, că Hegel a înțeles prezentul tocmai în acest sens. Această modificare de semnificație include în existența socială și viitorul și trecutul. Putem vorbi cu drept cuvînt despre germeni ai viitorului, despre rămășițe ale trecutului într-un atare prezent și să le atribuim o semnificație practică, reală. Numai că aici nu trebuie niciodată uitat faptul că este vorba de forme de obiectualitate specifice ale existenței sociale, care, oricît ar fi de mijlocite, sînt ontologic indisolubil legate de curgerea reală a timpului. O anume analogie există, desigur, și în natură. Formațiunile pot să aibă o istorie, cu epoci și perioade, cum putem vedea, de pildă, în geologie și după cum va releva, poate, astronomia. Perioadele și epocile se raportează și în acest domeniu la schimbări de structură, ca și la stabilitatea structurilor materiale și a mișcării, dar accentul specific a ceea ce este prezent nu apare, totuși, la ele. Sub raport

[6] *Op. cit.*, partea a doua, *Filozofia naturii*, p. 59.

ontologic, starea prezentă în existența socială este consecința faptului că oamenii acționează diferențiat, ca urmare a unei anume stări a structurii, sau a schimbării structurii, și implicit exercită o retroacțiune reală asupra bazei practicii lor. Dacă mintal se rupe arbitrar această legătură reciprocă cu timpul însuși ca componentă mijlocită a acestor structuri, dacă structurile și procesele sociale astfel apărute sînt concepute ca absolut de-sine-stătătoare, se ajunge la acele concepții moderne groteşti despre timp a căror esență, de la Bergson și pînă la Heidegger, am arătat-o anterior. Desigur, punctul de plecare al acestor concepții despre timp nu-l mai formează doar acele transformări de ordin social-istoric ale timpului obiectiv care potrivit naturii lor cuprind deja componente subiective, ci aplicațiile lor ulterioare (și într-o măsură tot mai mare subiectivate) asupra vieții personale a indivizilor. Dacă chiar și un singur timp de acest fel este înfățișat ca timpul adevărat și propriu-zis ontologic, atunci în mod necesar sînt răsturnate cu capul în jos toate determinațiile obiective ale timpului.

Prin cele de mai sus nu am urmărit altceva decît să reliefăm succint unele aspecte filozofice ale convergenței ideii realizate cu prezentul. La Hegel, concepția aceasta este condiționată din punct de vedere social-istoric, iar caracterul contradictoriu al acestei baze (îmbinată cu atitudinea lăuntric contradictorie a lui Hegel față de ea) constituie adevăratul temei al antinomiilor care apar cu acest prilej. Aceasta este situația Germaniei în timpul lui Napoleon și după el. Filozofia istoriei din *Fenomenologia spiritului* trece de la începuturi prin epoca luminilor și a revoluției franceze, pînă la Germania poeziei și filozofiei clasice, Germania lui Goethe și Hegel. Capitolul care încheie dezvoltarea istorică propriu-zisă (căruia îi urmează recapitularea pe planul spiritului a întregului) descrie cum pe pămîntul Germaniei revoluția franceză și depășirea ei de către Napoleon se transformă în spirit. Din această problemă iau naștere coincidența, unificarea și realizarea de sine, pe plan istoric-ideal, a ideii, dobîndind în această primă mare operă nu numai strălucirea expresiei, ci, totodată, și reflexul începutului — aparent al unei perioade de mare avînt, dirijată de „sufletul lumii", pe care Hegel îl văzuse călare la Jena și care părea chemat să stîrpească din rădăcini întreaga mizerie germană. Deja în *Logică*, aceste gînduri pierd mult din strălucirea lor, devin prozaice și

tot mai prozaice, pe măsură ce Hegel a trebuit să-l înlocuiască în ecuația idee-prezent pe Napoleon cu Frederic Wilhelm al III-lea. Dar evoluția personală a lui Hegel spre o poziție tot mai conservatoare, care evident n-a ajuns niciodată la acea filozofie de stat prusacă pe care i-a reproșat-o liberalismul de mai tîrziu, a situat teoria hegeliană a istoriei într-o dureroasă contradicție cu istoria reală. După revoluția din iulie, el scria : „...o criză în care tot ce în genere părea să aibă valoare pare a fi fost pus sub semnul întrebării" [7]. Entuziasmul pentru revoluția din iulie al unuia dintre cei mai apropiați discipoli ai săi, Eduard Gans, marchează începutul disoluției hegelianismului.

Chiar și acest aspect particular, care, evident, s-a dovedit a fi extrem de important pentru destinul filozofiei hegeliene, atestă caracterul lăuntric contradictoriu al acestei filozofii. După cum se vede, nu se poate spune că unele teze, unele poziții metodologice etc. ale lui Hegel ar fi juste și că altele nu sînt acceptabile, cu alte cuvinte nu se poate separa tranșant înăuntrul sistemului său ceea ce este viu de ceea ce este mort, deoarece la el ceea ce e just și ceea ce e fals sînt mai degrabă indisolubil unite, contopite. Separarea lor, identificarea punctelor în care gîndirea sa indică un drum spre filozofia viitorului, sau unul spre impasul ideilor depășite trebuie — ca să spunem așa — să fie realizate separat în fiecare problemă importantă în parte. Un exemplu este problema convergenței ideii și prezentului, pe care începusem să o expunem. Aici, analiza critică făcută de Engels contradicției dintre sistem și metodă ne dă o indicație justă în vederea acestei separări. Pe planul sistemului, în cadrul prezentului se realizează o armonie logic-ideală a societății și statului, urmarea fiind că trebuiele abstract își pierde în sfera practicii morale orice semnificație de autenticitate, întrucît în cadrul prezentului realitatea apare ca împăcată cu ideea. Pe planul metodei, adică din punctul de vedere al dialecticii lăuntrice a elementelor esențiale ale acestei armonii, avem în fața noastră un ghem încîlcit de contradicții insolubile. Aceste contradicții provin nemijlocit din unul din cele mai progresiste momente ale filozofiei lui Hegel. El a fost primul gînditor însemnat al acestei răscruci de veacuri, care nu numai că a încorporat în filozofia sa a istoriei rezultatele economiștilor clasici

[7] Rosenkranz. *Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 416.

englezi, de la Steuart și Smith pînă la Ricardo, ci a și preluat ca părți componente ale dialecticii sale realitățile și conexiunile descoperite de ei. Prin aceasta a luat naștere la Hegel o concepție mai mult sau mai puțin clară despre importanța structurii și dinamicii societății burgheze moderne ca fundament a ceea ce se poate enunța despre categoria de prezent în sens istoric. Că Hegel, în ce privește cuprinderea concretă a fenomenelor, a rămas mult înapoia modelelor sale, și cu atît mai mult înapoia marilor utopiști, nu schimbă nimic esențial în ceea ce privește situația de mai sus. cu atît mai mult cu cît el a fost singurul capabil să tragă concluzii filozofice din aceste constatări (acest lucru îl face și Fourier, însă generalizările sale sînt atît de excentrice, sînt atît de radical în afara dezvoltării general-europene a teoriei categoriilor, încît au rămas pînă în zilele noastre total nevalorificate ; o analiză și o critică filozofică a categoriilor în concepția social-economică despre prezent a lui Fourier ar fi una din cele mai importante și actuale sarcini ale istoriei filozofiei secolului al XIX-lea).

Astfel, la baza concepției hegeliene a prezentului se află contradicția dintre societatea civilă și stat, cît și depășirea acesteia. Aici însă întîlnim din nou într-o formă diferită, totuși înrudită, aceeași înțelegere a contradicțiilor de care ne-am ocupat mai sus. Hegel pleacă de la descrierea realistă a societății civile, vede dinamica acesteia în legitățile care iau naștere nemijlocit din acțiunile singulare și întîmplătoare ale indivizilor și consideră pe drept întreagă această sferă ca sferă a particularității în opoziție cu universalitatea relativă a singularului [8]. Din dialectica imanentă a acestei sfere trebuia dezvoltată universalitatea statului civil ; Hegel însuși spune, și pînă aici just : „principiul particularității însă, tocmai prin faptul că se dezvoltă pe sine pînă la totalitate, trece în *universalitate*", dar imediat el adaugă : „și are numai în aceasta adevărul său și îndreptățirea realității sale pozitive" [9], fapt prin care poziția societății civile și a statului civil este concepută unilateral, mecanic, ca supremație ideală absolută a statului. Acest fapt ar fi, la prima vedere, doar o limitare condiționată istoricește a concepției lui Hegel, deoarece nici economiștii clasici, care înțelegeau acest raport

[8] Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 215 și 217.

[9] *Op. cit.*, p. 220.

mult mai corespunzător realității, nu erau conștienți de caracterul istoric al categoriilor lor și al conexiunilor acestora, considerîndu-le ca forme corespunzătoare numai rațiunii. În această privință, Hegel, filozoful dintr-o țară economicește foarte înapoiată, este superior mentorilor săi întru economie. El înțelege clar că particularitatea în care vede caracteristica categorială a societății civile constituie o problemă specifică a acestui prezent, anume ca fundament, ca purtător tocmai al formelor sociale contemporane, în strictă opoziție, de pildă, cu cetatea antică, în care această particularitate „se manifestă sub forma coruptiei ce invadează moravurile și este temeiul ultim al ruinei ei" [10]. Limitele specifice ale concepției lui Hegel se vădesc mai degrabă în trecerea de la societatea civilă la stat, în raportul dintre societatea civilă și stat. Tînărul Marx, încă cu mult înainte de a deveni materialist în filozofie, a observat clar acest caracter contradictoriu al sistemului lui Hegel și l-a exprimat astfel : El (respectiv Hegel) „a presupus *separarea* societății civile de statul politic (o stare de lucruri modernă) și a dezvoltat-o ca *moment necesar al ideii,* ca adevăr rațional absolut... Generalul, existent în sine și pentru sine, al statului, el l-a opus interesului particular și trebuințelor societății civile. Într-un cuvînt, el înfățișează peste tot *conflictul* dintre societatea civilă și stat". Celălalt termen al antinomiei este înfățișat astfel : „El nu dorește *nici un fel* de separare *a vieții civile de cea politică...*" El „face din *elementul alcătuit din reprezentanța stărilor* expresia *separației,* dar, totodată, acest element trebuie să fie reprezentantul unei identități care nu există" [11].

Ar fi superficial și în contradicție cu conținutul principal al criticii făcute de Marx dacă am vedea în toate acestea o simplă acomodare a lui Hegel la statul prusac al timpului său. În special viața economică, bazele societății civile sînt tratate de Hegel cu un adevărat „cinism", care amintește de Ricardo. Și această problemă am înfățișat-o pe larg în cartea mea despre Hegel [12], de aceea aici poate va fi suficient un citat din *Filozofia dreptului.* „Reiese astfel de aici cum, cu tot *surplusul ei de bogăție,*

[10] *Op. cit.*, p. 218.

[11] K. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 305.

[12] Lukács. *Der junge Hegel,* în *Werke,* Band 8,3. Aufl., Neuwied-Berlin, 1967.

societatea civilă (burgheză) nu este îndeajuns de bogată, adică *nu posedă suficientă avuție* pentru a evita excesul de sărăcie și nașterea plebei" [13]. Și tînărul Marx a tratat pur obiectiv acest complex de probleme, pornind de la punctul central al metodologiei hegeliene. De aceea, ne pare a fi necesar să citățm pe larg cele mai importante momente ale demersului gîndirii sale : „Familia și societatea civilă se transformă *ele însele* în stat, constituind forța motrice. După Hegel, dimpotrivă, ele sînt *produse* ale ideii reale ; unirea lor în stat nu este rezultatul propriului lor produs de viață, ci al procesului de viață al ideii care le-a desprins din sine, și anume ele constituie finitatea acestei idei ; ele își datorează existența lor nu propriului lor spirit, ci altui spirit. Ele nu sînt autodeterminări, ci determinări pricinuite de un al treilea ; de aceea și sînt definite ca «finitate», ca propria *finitate* a «ideii reale». Scopul existenței lor nu este însăși această existență, ci ideea desprinde din sine aceste premise «pentru a ieși din idealitatea lor ca spirit real infinit pentru sine», adică statul politic nu poate ființa fără baza naturală a familiei și baza artificială a societății civile. Ele reprezintă pentru stat o condiție sine qua non. Dar la Hegel condiția se transformă în condiționat, determinantul în determinat, producătorul în produs al produsului său... Realul devine fenomen, însă ideea nu are alt conținut decît acest fenomen. Totodată, ideea nu are alt scop decît cel logic, acela «de a deveni pentru sine spirit real infinit». În acest paragraf este cuprins întregul mister al filozofiei dreptului și al filozofiei hegeliene în general". Acestea au pentru construcția sistemului următoarea consecință : „Trecerea este dedusă, prin urmare, nu din esența *particulară* a familiei etc. și nici din esența particulară a statului, ci din raportul *general* dintre *necesitate și libertate*. Este absolut aceeași trecere pe care o execută Hegel în logică de la sfera esenței la sfera noutății. Aceeași trecere se face și în filozofia naturii de la natura anorganică la viață. Sînt mereu aceleași categorii care însuflețesc cînd o sferă, cînd alta. Totul se reduce aici la a găsi, pentru determinările concrete, individuale, determinările abstracte corespunzătoare". Marx formulează următoarea concluzie generală : Momentul filozofic îl constituie nu logica lucrului, ci lu-

[13] Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 268—269.

crul logicii. „Nu logica servește drept argumentare a statului, ci statul servește drept argumentare a logicii" [14].

Unui cititor din zilele noastre, chiar unuia educat în spiritul neokantianismului, acest mod de a se exprima i se poate părea foarte simplu : Hegel ar fi construit o logică ce nu corespunde faptelor, ba chiar, dimpotrivă, una care siluiește faptele. Prejudecățile împotriva dialecticii, care au dominat mult timp și care nici azi n-au murit cu totul, se bazează și ele, adeseori, pe atari concluzii pripite și superficiale. Adevărata situație este cu totul alta, dealtfel tot atît de clară și de simplă. Logica hegeliană nu este o logică în sensul școlăresc al cuvîntului, și acest lucru a fost pentru Marx, atunci cînd a scris observațiile de mai sus, atît de evident, încît n-a spus nici un cuvînt despre el — ea nu este o logică formală, ci o îmbinare spirituală indispensabilă a logicii și ontologiei : pe de o parte, veritabilele corelații ontologice își găsesc la Hegel expresia mintală adecvată abia în formele categoriilor logice, iar pe de altă parte, categoriile logicii nu sînt concepute ca simple determinații ale gîndirii, ci trebuie înțelese ca componente dinamice ale mișcării realității în esențialitatea ei, ca trepte, ca etape ale drumului parcurs de spirit spre sine însuși. Antinomiile de principiu pe care le-am văzut pînă acum și pe care le vom vedea în continuare își găsesc originea în această ciocnire dintre două ontologii, care în sistemul expres înfățișat de Hegel sînt doar implicate, și devin active în multiple feluri unele față de celelalte. Faptul că, în ciuda caracterului lor contradictoriu, rămîn împletite își are explicația în aceea că ambele provin, sub raportul istoriei filozofiei, din realitate. Pentru Hegel, trăirea filozofică centrală este măreția epocii postrevoluționare. După cum iluminiștii fuseseră adînc convinși de faptul că răsturnarea lumii feudale absolutiste trebuia să făurească un imperiu al rațiunii, tot așa de adînc a fost convins și Hegel că acest ideal mult visat al celor mai bune spirite începe să prindă viață în timpul său. El scrie în prefața la *Fenomenologia spiritului* : „Nu este greu de văzut că timpul nostru este un timp al nașterii și trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt cu lumea de pînă acum a existenței și a reprezentărilor lui

[14] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. I, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 231, 232—233, 240.

și stă pe punctul de a o cufunda în trecut, stă în munca transformării lui" [15].

Hegel n-a fost însă niciodată un visător, un fantast, un plăsmuitor de proiecte, cum erau mulți contemporani vestiți ai săi ; el a fost un filozof cu un puternic și vast simț al realului, cuprins de o atît de intensă sete de realitate autentică cum poate n-a mai fost nici un alt gînditor de la Aristotel încoace. Greu să găsești vreun domeniu al realității și al cunoașterii ei care să nu fi trezit interesul său filozofic pasionat ; totodată, în centrul atenției sale se afla — pe lîngă apropierea faptelor înseși — calitatea lor categorială. În felul acesta, el nu numai că a acumulat tezaurul său universal de cunoștințe, ci, totodată, a pătruns tot mai profund structura și dinamica contradictorie a tuturor obiectelor, relațiilor și proceselor. Realitatea contradictorie primară i-a furnizat-o însuși prezentul : revoluția franceză și revoluția industrială din Anglia și, totodată, contrastul ambelor față de caracterul înapoiat și fărîmițat al Germaniei de atunci, care tocmai cunoștea un puternic avînt spiritual. Încercarea de a concepe multitudinea aceasta de fapte și tendințe contradictorii în unitatea specificității lor a generat logica sa a contradicțiilor, care — pentru prima oară în istoria gîndirii — s-a exprimat la el într-o metodă dinamic-procesuală în esența ei, înțelegerea istoricității universale, a cărei mișcare se realizează prin contradicții. Așa ia naștere acea „beție bahică" [16] a conceptelor, despre care s-a vorbit atît de mult, dar dincolo de care acționează în permanență ceva profund rațional ; mobilitatea gîndirii, a conceptului, a judecății și silogismului este numai latura mintală a infinității intensive a fiecărui obiect, a fiecărui raport, a fiecărui proces. Procesualitatea gîndirii nu este decît consecința procesualității oricărei realități. Cunoașterea științifică, filozofică nu este nimic altceva decît „să te lași în voia obiectului" [17]. Și anume, deoarece niciodată „*rezultatul* nu constituie întregul *real*, ci numai împreună cu devenirea lui, rezultatul nud este cadavrul pe care tendința l-a lăsat în urma ei" [18]. Prin aceasta s-a făcut un mare pas în direcția unei

---

[15] Hegel. *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 14.

[16] *Op. cit.*, p. 32.

[17] *Op. cit.*, p. 37.

[18] *Op. cit.*, p. 10.

ontologii cu totul noi : adevărata realitate apare aici ca una în devenire concretă, geneza este derivarea ontologică a oricărei obiectualităţi, care, fără această premisă vie, ar rămîne ininteligibilă, ca o imobilitate denaturată. Această idee se desprinde din fiecare pagină a marii opere care încheie perioada de tinereţe a lui Hegel, *Fenomenologia spiritului*. Engels, la timpul său, a observat just că Hegel a ridicat aici primul, sub raport filozofic, unitatea dinamică a dezvoltării ontogenetice, individuale şi filogenetice, ca specie, a omului la rangul de concept [19]. Întrucît ne vom ocupa în partea a doua pe larg de problemele centrale ale noii ontologii hegeliene, observaţiile pe care le-am făcut sînt aici suficiente pentru ilustrarea acestei tendinţe lăuntrice a modului de a filozofa hegelian.

Ar fi o exagerare derutantă să afirmăm că ceea ce am desemnat drept a doua ontologie a lui Hegel ar fi apărut independent de cea amintită anterior şi că ar fi rămas lăuntric independentă de aceasta. Dimpotrivă, ambele au ca material şi ca genezică aceeaşi sursă ; şi anume, atît din punct de vedere social, cît şi conceptual, ele sînt una faţă de cealaltă în acelaşi raport cu aproprierea mintală şi unificarea acestei realităţi, tocmai prin indicarea modului în care oricare din formele obiectualităţii ei a apărut genetic în procesul de dezvoltare dinamic-dialectic al istoriei. Punctul de plecare este din nou problema centrală a lui Hegel, şi anume modul în care prezentul postrevoluţionar al lumii, cu toate contradicţiile lui reale, a putut şi a trebuit să devină împlinirea imperiului raţiunii. Şi aici domină o idee adîncă, şi anume o continuare, corespunzătoare epocii, a celor mai bune năzuinţe şi construcţii mintale ale iluminismului. Ştim de acum că Hegel a lăsat astfel în urmă concepţia fundamentală, dualâ a iluminismului despre unitatea raţiunii şi naturii, fără a abandona însă latura cea mai importantă a acestei concepţii, ideea că imperiul raţiunii este un produs originar al oamenilor înşişi, aşa cum sînt ei într-adevăr. Faptul că în centrul egoismului raţional, care dealtfel s-a menţinut în activitatea economică a omului, activitate ce a constituit modelul concret al acestei concepţii, se situează pasiunile omului (desigur, nu independent de iluminism) nu înlătură cîtuşi de puţin ca-

[19] K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 269.

racterul terestru al omului, ci, dimpotrivă, îl lărgeşte, îl adînceşte şi îl face mai concret. „Astfel spunem — scrie Hegel — că absolut nimic nu ia fiinţă fără interesul celor care contribuie prin activitatea lor ; *că nimic mare în lume* n-a fost îndeplinit vreodată *fără pasiune*“ [20]. Înţelegerea lărgimii, a amploarei şi adîncimii a ceea ce este uman, avute în vedere aici, a fost, la vremea sa, o năzuinţă şi pentru iluminism, chiar dacă el n-a putut să o realizeze peste tot şi uneori a fundamentat-o doar sofistic ; şi la Hegel, această năzuinţă rămîne doar o simplă apropiere, şi nu se împlineşte omnilateral, mai ales pe latura intensivă, lăuntrică. Totuşi, încercarea lui Hegel de a concepe şi reprezenta lumea omului ca una terestră şi autocreată constituie cel mai măreţ pas în această direcţie în comparaţie cu ceea ce se încercase pînă la el.

Ceea ce numim a doua ontologie a lui Hegel îşi are, de asemenea, rădăcinile în această viziune a lumii. Ceea ce era pentru iluminism natura, cu toate conflictele ei, este pentru Hegel spiritul (ideea, raţiunea), de asemenea cu toate contradicţiile lui lăuntrice. Acestea sînt, în primul rînd, contradicţiile — recunoscute de Hegel — generatoare de mişcare şi mobile ale genezei omului însuşi, care îşi creează şi îşi înţelege lumea, deci sînt concepţii despre caracterul contradictoriu al procesului însuşi, şi nu contradicţii în conceperea acestui proces. (Asupra acestora din urmă vom mai reveni.) Hegel înfăţişează în *Fenomenologie* procesul prin care conştiinţa omului ia naştere din interacţiunea facultăţilor sale lăuntrice cu lumea înconjurătoare, în parte făurită prin acţiune proprie, în parte dată ca natură, procesul prin care conştiinţa, în urma unor interrelaţii similare de tip superior, se dezvoltă în conştiinţă de sine şi procesul prin care din această dezvoltare a omului se naşte spiritul ca principiu determinant al esenţei speciei umane. Împreună cu spiritul şi, evident, cu drumul care duce pînă la el, cu principiile care îl constituie apar celelalte contradicţii nedorite ale acestei linii ontologice a lui Hegel : contradicţiile lăuntrice ale concepţiei despre spiritul însuşi.

Aceste contradicţii îşi au originea în raportul dintre om şi societate. Căutînd să dea acestui raport un statut ontologic de-sine-stătător, ca spirit, Hegel la început încă nu se îndepărtează de adevărul obiectiv că existenţa socială — orice ar fi ea în sine — este de fapt indepen-

[20] *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, 1927, 63 ; 12, 37 f.

dentă de conștiința individuală a omului singular, are în raport cu el un grad înalt de dinamism determinat și determinant în mod independent. Acest fapt nu se schimbă cu nimic prin aceea că mobilitatea existenței sociale este o sinteză specifică de fapte, suferințe etc. individuale. Căci acestea, într-adevăr, își au punctul de plecare — nemijlocit dar numai nemijlocit — în conștiința individului, dar cauzele și urmările lor se deosebesc limpede de ceea ce individul a gîndit, a simțit și a dorit în fiecare caz. Dacă această structură este deja prezentă în cazul conștiinței individuale, care, firește, nu poate niciînd să ia naștere decît într-un context social, ea este prezentă într-un mod calitativ superior acolo unde din împletirea indisolubilă a diverselor acte individuale rezultă o mișcare socială. indiferent dacă ele fiecare în parte tind să se sprijine reciproc sau au orientări reciproc opuse. Este deci cu totul îndreptățit, din punctul de vedere al unei ontologii a existenței sociale, să atribuim o existență sui generis acestei totalități, acestei agregări dinamic-contradictorii a actelor individuale.

Hegel este pe deplin conștient, mai ales în *Fenomenologie,* de această conexiune indisolubilă dintre individ și societate : „Această substanță este deopotrivă *opera* universală ce se produce prin *fapta* tuturor și a fiecăruia ca fiind unitatea și identitatea lor ; căci ea este *ființa pentru sine,* Sinele, fapta. Ca substanță, spiritul este *identitatea cu sine,* neșovăitoare, justă ; dar, ca *ființă pentru sine,* substanța este esența bună dizolvată, care se sacrifică, în care fiecare își împlinește opera sa proprie, destramă ființa universală și își ia din ea partea lui. Această dispersare și singularizare a esenței este tocmai *momentul* acțiunii și al *Sinelui* tuturora ; ea este mișcarea și sufletul substanței și este esența universală care rezultă din ea. Tocmai prin aceea că substanța este ființa dizolvată în sine, ea nu este esența moartă, ci este efectiv *reală* și *vie.* Spiritul este astfel esența absolută, reală, suportul ei însăși" [21]. Faptul că aici ființarea substanțială bazată pe sine însuși a spiritului capătă un accent prea puternic, încă nu modifică adevărata pondere a formei sociale numite spirit. De aceea se și mișcă Hegel integral pe tărîmul realității cînd, în *Filozofia istoriei,* scoate în evidență ca moment esențial al existenței sociale, al par-

[21] Hegel. *Fenomenologia spiritului,* Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 268.

ticipării individului la spirit desprinderea de nemijlocirea raporturilor naturale, caracteristice vieții animale. „Omul, ca spirit, nu este ceva nemijlocit, ci în esență ceva ce s-a întors la sine. Această mișcare de mijlocire este un moment esențial al spiritului. Acțiunea lui este trecerea dincolo de ceea ce este nemijlocit, negarea acestuia și astfel reîntoarcerea în sine ; el este deci ceea ce se face el însuși prin activitatea lui. Abia ceea ce s-a întors la sine este subiectul, realitate autentică. Spiritul este numai ca rezultat al său" [22]. Evident, în expunerea de mai tîrziu din *Istoria filozofiei* și îndeosebi din *Filozofia dreptului*, spiritul dobîndește cîteodată, ba chiar adeseori, o structură fetișizat-încremenită, care se desprinde de corelațiile dinamice, genetic întotdeauna hotărîtoare, cu activitatea indivizilor și care dobîndește o conștiință de sine într-un fel ființînd doar pentru ea, conștiință de sine în care părțile constitutive ale edificiului (în primul rînd societatea civilă) apar ca integral depășite în universalitatea spiritului, în care dialectica conceptuală a formelor spiritului bazat exclusiv pe sine înlocuiește dialectica reală a social-istoricului.

Dacă ne întrebăm acum cum a luat ființă o astfel de încremenire și destrămare a dialecticii istorice a lui Hegel, ne reîntoarcem la acel complex de probleme pe care l-am desemnat anterior drept a doua sa ontologie. Oricît de plin de contradicții interne ar fi principiul naturii ce stă la baza corelațiilor, a sistematicii în iluminism, nu decurge însă în mod necondiționat că el violentează obiectualitățile care constituie sistemul, iar nederivarea obiectivă a fenomenelor sociale din natură, oricum ar fi ea concepută, duce la aceea că materialismul (mecanicist) din interpretarea naturii se preschimbă, în domeniul social, într-un idealism inconștient și, ca urmare, ineluctabil pe plan filozofic. Spiritul hegelian elimină această greutate, dar, evident, cu prețul introducerii unor noi greutăți și contradicții. Nu vorbim încă despre problematica unei răsturnări ontologice : în timp ce iluminismul a trebuit să treacă de la materialism (mecanic) la idealism, filozofia clasică germană a trebuit să transpună cunoașterea naturii într-un limbaj idealist, pentru a putea realiza o omogenitate a tabloului unitar al naturii și societății. Fichte și Schelling au făcut primele încercări importante în direcția acestei sistematizări filozofice ; ceea ce este evident nou în încercarea de sistem a lui Hegel este

[22] *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, 1927, 35, 2 ; 12, 104.

faptul că el a întreprins fundamentarea logică a noii ontologii. Acesta a fost, după cum am arătat pe larg în altă parte [23], un nou moment în filozofia clasică germană ; Kant, Fichte şi Schelling au preluat, firește, pe criterii foarte deosebite, logica formală tradiţională, însă formularea filozofică a ce aveau de spus pe plan ontologic este în esenţă independentă de ea ; abia la Hegel, logica, recreată de el pe baze dialectice, devine purtătorul noii ontologii.

Această tendinţă apare clar la Hegel de la bun început. Încă în lucrarea consacrată apărării tendinţei filozofice a lui Schelling faţă de cea a lui Fichte — primul manifest teoretic al idealismului obiectiv opus celui subiectiv al lui Kant şi Fichte —, Hegel revine programatic la concepţia lui Spinoza [24], pe care nu îl numeşte aici expres, referindu-se doar la „un filozof mai de demult". În această polemică, un rol hotărîtor îl joacă însă discursul. „Ordinea şi înlănţuirea ideilor" (a subiectivului) „este aceeaşi cu înlănţuirea şi ordinea lucrurilor" (a obiectivului). „Totul este numai într-o singură totalitate ; totalitatea obiectivă şi totalitatea subiectivă, sistemul naturii şi sistemul inteligenţei este unul şi acelaşi ; unei determinări subiective îi corespunde aceeaşi determinare obiectivă" [25]. Această întoarcere la Spinoza coboară teoria kantiană a cunoaşterii la rangul de simplu episod în istoria gîndirii. Evident, poziţia iniţială a lui Spinoza conţinea doar *in nuce* problematica de mai tîrziu ; unitatea pregnant dogmatică şi statică a lumii îşi determina imperativ identitatea ei cu orice gîndire ce-i era adecvată. Abia în teoria iluministă a mimesisului s-a despărţit mai net momentul subiectiv de cel obiectiv, pentru a se reuni gnoseologic în coincidenţa de conţinut şi formă dintre reflectat şi respectivul obiect real. Hegel, ridicîndu-se împotriva teoriei kantiene a cunoaşterii, nu poate, ca idealist modern (idealismul antic mai putea fi reunit cu teoria mimesisului), să folosească o teorie fățiș mimetică împotriva subiectivismului gnoseologic-ontologic al lui Kant şi Fichte, ci trebuie mai degrabă să mobilizeze împotriva acestuia identitatea subiect-obiect, continuînd astfel drumul lui Schelling. „Dacă natura este doar materie şi nu subiect-obiect, ea nu mai poate avea o construcţie ştiinţifică în virtutea căreia

---

[23] Lukács. *Der junge Hegel*, 541, ff.

[24] Spinoza. *Ethica*, II, Prop. VII.

[25] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, I, 263 ; 106.

ceea ce cunoaşte şi ceea ce este cunoscut să fie unul şi acelaşi lucru"[26].

Odată cu identitatea subiect-obiect, ajungem la punctul de plecare al problematicii a ceea ce noi am numit a doua ontologie a lui Hegel. Căci, aşa cum teoria iluministă a mimesisului, ca urmare a caracterului ei mecanicist, era neputincioasă să explice reflectarea în subiect a obiectelor independente de subiect ale realităţii, tot astfel teoria identităţii subiect-obiect este un mit filozofic care prin presupusa unire a subiectului cu obiectul ajunge inevitabil să violeze datele ontologice fundamentale. Evident, condamnînd pentru moment cu asprime această teorie în ansamblul ei, nu trebuie să pierdem teoretic din vedere momentul progresist deschizător de drumuri noi pentru cunoaştere. De fapt, reîntoarcerea la Spinoza nu este o întîmplare : caracterul în ultimă instanţă netranscendental al subiectului, relaţia sa indisolubilă cu lumea reală a obiectelor, naşterea conceperii adecvate a lumii din interrelaţia celor două realităţi netranscendentale sînt, ce-i drept, exprimate aici sub forma unui mit, însă chiar acest mit se îndreaptă cu mult mai intens spre realitatea obiectivă decît gnoseologia subiectivist transcendentă a lui Kant, deşi pe plan practic empiric aceasta admite un praxis al manipulării. În istoria filozofiei, drama filozofiei clasice germane, şi în primul rînd a filozofiei lui Hegel, constă tocmai în aceea că, în încercarea ei de a depăşi simultan mecanicismul materialismului şi subiectivismul transcendent al idealismului kantian, s-a văzut nevoită să postuleze identitatea subiectului cu obiectul, deci să se situeze pe o poziţie care nu numai că era de nesusţinut în sine, din punctul de vedere al unei ontologii realiste, ci, totodată, în anumite privinţe, aparţinea unei perioade de mult trecute şi depăşite, unei perioade în care diferenţierea şi opoziţia dintre materialism şi idealism nu era încă atît de deschisă şi de clară ca de la iluminism încoace.

Acesta este unul dintre temeiurile pentru care revenirea lui Hegel la Spinoza a pus cu mult mai multe probleme decît teza originară la vremea ei. Această problematică a dobîndit, totuşi, la Hegel un nivel mai înalt, care poate fi redus la cîteva momente diferite, dar corelate între ele. Primul moment este că identitatea ordinii şi înlănţuirii lucrurilor şi ideilor din filozofia statică, formulată *more geometrico* a lui Spinoza, se încarcă cu mult mai multe discrepanţe decît

[26] *Op. cit.*, 261 ; 2, 105.

la origine, deoarece la Hegel dobîndeşte un caracter istoric-dinamic. Tratarea *more geometrico* creează o zonă de clar-obscur ontologic, posibilă pentru vremea lui Spinoza, între realitate şi reflectare, în primul rînd pentru că ştiinţele naturii din acea vreme priveau lucrurile fizice şi relaţiile dintre ele mult mai geometric decît a fost cu putinţă ulterior. Desigur, fizica din timpul lui Hegel încă n-a cunoscut o cotitură esenţială în această problemă, cu toate că apariţia unei chimii ştiinţifice, descoperirile din domeniul biologiei etc. au îndepărtat destul de mult imaginea despre natură de ceea ce era ea în vremea lui Spinoza. Şi mai pregnant apare această opoziţie în abordarea fenomenelor de ordin social. Despărţirea clară, întemeiată univoc sub raport logic şi etic, dintre just şi nejust, dintre adevăr şi fals, dintre rău şi bine etc. a dobîndit după revoluţia franceză un caracter istoric-dinamic accentuat, iar originalitatea lui Hegel în raport cu contemporanii săi proeminenţi constă nu în ultimul rînd în faptul că a ridicat problema acestui complex în modul cel mai hotărît, mai cuprinzător şi mai profund. De aceea a putut Hegel încă în scrierea lui de debut citată mai sus— elaborată în procesul documentării, sub raport problematic, asupra ideilor care-l apropiau de Schelling — să se refere la Spinoza, de aceea a putut el să ia unitatea subiectivităţii cu obiectivitatea ca punct de plecare metodologic general ; dar chiar în această scriere de tinereţe, el a trebuit să facă un pas înainte spre identitatea dintre subiect şi obiect, să păşească într-un domeniu din care vechiul clar-obscur, ce făcea irezistibilă eterogenitatea calitativă ontologică a obiectului şi mimesisului, avea să dispară sub lumina puternică a unei cunoaşteri noi, dinamice.

Nu este aici locul să prezentăm, nici măcar fugitiv, istoria apariţiei identităţii subiect-obiect şi necesitatea lăuntrică a evoluţiei. Aici este însă cazul să arătăm consecinţele pe care această concepţie le-a avut pentru ontologia lui Hegel. Încă de la bun început trebuie să precizăm că şi în această privinţă Hegel este mult mai lucid şi mai realist decît Schelling. La Schelling, diferenţa dintre natură şi lumea omului consta în faptul că în prima subiectul-obiect identic este purtătorul lipsit de conştiinţă al obiectualităţii, al raporturilor şi mişcărilor din cadrul ei, pe cînd în a doua este purtătorul lor conştient ; la Hegel însă nu există în natură nici un fel de principiu activ subiectiv. Acesta este, pe de o parte, un pas important în depăşirea lui Schelling, căci în felul acesta natura poate fi considerată — chiar dacă,

după cum vom vedea, pe o bază ontologică fantasmagorică — în modul ei de ființare lipsit de subiect și cu totul indiferent față de orice subiectivitate. În ce privește cunoașterea naturii, din acest fapt decurge că noi „dăm în fața lucrurilor naturale un pas înapoi, le lăsăm așa cum sînt ele și ne orientăm noi după ele" [27]. De aici ia naștere, în opoziție cu filozofii romantici ai naturii, o concepție despre integralitatea naturii, despre posibilitatea și modul de cunoaștere a naturii, care în nici o problemă particulară a cercetării n-ar putea constitui un obstacol principial pentru o metodă obiectivă, desantropomorfizantă. (A aprecia dacă și în ce măsură Hegel însuși a realizat acest lucru la nivelul pe atunci posibil depășește cadrul cercetării noastre și competența autorului.) Sigur este doar faptul că această concepție de bază exclude tot atît de puțin o tratare modernă în spiritul științelor naturii ca și cea a lui Kant, firește, cu deosebirea ontologică importantă că la Kant obiectul cunoașterii este exclusiv lumea fenomenului, pe cînd la Hegel este în sinele lucrurilor.

Din punctul de vedere al ierarhiei fundate ontologic a desfășurării în autorealizarea subiect-obiectului identic, naturii îi revine, desigur, treapta cea mai de jos. „Natura a reieșit ca fiind ideea în forma *alterității*. Întrucît *Ideea* este astfel ca negativ al ei înseși, adică își este *exterioară sieși*, natura este deci ca exterioară nu numai relativ față de această Idee (și față de existența subiectivă a acesteia, față de spirit), ci *exterioritatea* constituie însăși determinația în care ea se află ca natură" [28]. „Este — spune Hegel în logica sa — neputința naturii de a nu fi în stare să păstreze și să expună rigoarea conceptului și de a se pierde în această multiplicitate oarbă și lipsită de concept". Această observație are pentru concepția lui Hegel despre natură consecințe foarte importante. El expune limpede și net acest lucru numaidecît după citatul anterior : „Numeroasele genuri și specii ale naturii nu trebuie considerate cu nimic superioare incursiunilor făcute de spirit după bunul plac în reprezentările sale. Și unele și altele indică, desigur, pretutindeni urme și presimțiri ale conceptului, dar nu-l oglindesc fidel, deoarece ele constituie latura exteriorității sale libere. Conceptul e puterea absolută, tocmai pentru că el poate să libereze diferența sa în mod liber ca diversitate desine-stătătoare, ca necesitate exterioară, ca accidentalitate,

[27] *Enciclopedia... Filozofia naturii*, § 246, Adaos, București, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 12.

[28] *Op. cit.*, p. 13.

ca arbitrar, ceea ce e numai părere ; toate însă nu trebuie considerate mai mult decît ca latura abstractă a ceea ce poartă pecetea nimicniciei" [29]. Nici nu vrem şi nici nu este cu putinţă să examinăm aici mai îndeaproape consecinţele acestei poziţii de la care porneşte Hegel în interpretarea naturii. Vom preciza doar că din caracterul specific al acestei determinaţii ontologice a naturii, care decurge cu necesitate din sistem, rezultă incapacitatea lui Hegel de a vedea şi de a recunoaşte istoricitatea în natura însăşi. Deşi el însuşi a fost un teoretician deschizător de drumuri al istoricităţii în domeniul social, deşi teoria evoluţiei plutea în acea vreme în aer, iar contemporanii săi Goethe şi Oken în Germania, Lamarck şi Geoffroy de St. Hilaire în Franţa aduseseră deja contribuţii importante la fundamentarea ei, totuşi Hegel însuşi nu numai că a rămas orb în faţa istoricităţii naturii, ci a respins chiar în principiu problema ca atare. El scrie, în legătură cu aceasta, în *Filozofia naturii* : „Drumul evoluţiei, care începe de la ceea ce este nedesăvîrşit, lipsit de formă, este acela după care a existat mai întîi elementul umedului, formaţiile apei, din apă s-au născut plante, polipi, moluşte, apoi peşti, pe urmă animale de uscat, din animal, în sfîrşit, s-a născut omul. Modificării acesteia treptate i se dă numele de explicaţie şi înţelegere, şi reprezentarea aceasta, datorită filozofiei naturii, face încă ravagii ; însă deosebirea aceasta cantitativă, deşi este cea mai lesne de înţeles, nu explică totuşi nimic" [30].

Cu aceasta am ajuns la una din cele mai importante contradicţii ale ontologiei hegeliene, de a cărei caracteristică, determinată tocmai de locul pe care natura îl ocupă în această foarte problematică ierarhie, care apare altfel, ne vom mai ocupa. Aici ne vom îndrepta atenţia, ca adeseori cu prilejul analizei lui Hegel, asupra laturii ontologic juste şi valide a concepţiei sale generale despre natură, concepţie a cărei deducere şi a cărei realizare duc, dealtfel, la un labirint de antinomii insolubile. Avem aici în vedere consecinţele care decurg dintr-o atare concepţie despre natură pentru om, pentru activitatea umană. Epicur, pe care Hegel adeseori l-a judecat nedrept şi fals, a fost primul care a arătat semnificaţia etică a poziţiei omului faţă de natură. Totuşi, cunoscători eminenţi ai lui Hegel au scos în evi-

---

[29] Hegel. *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 605.

[30] Hegel. *Enciclopedia..., Filozofia naturii*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 30.

dență, cu înțelegerea cuvenită, această latură pozitivă a ontologiei hegeliene a naturii. Așa, de pildă, Heinrich Heine, în *Mărturisirile* sale, relatează despre o convorbire cu Hegel : „Într-o frumoasă seară înstelată stăteam amîndoi la fereastră, iar eu, un tînăr de 20 de ani, care tocmai mîncase bine și își băuse cafeaua, vorbeam visător despre stele, numindu-le sălașul sfinților. Maestrul însă bombăni : «Stelele ! Hm ! Hm ! Hm ! Nu sînt decît o spuzeală luminoasă pe cer». Pentru Dumnezeu ! — am exclamat eu — nu există deci dincolo nici un fel de lăcaș fericit unde virtutea să fie răsplătită după moarte ? El însă, uitîndu-se la mine cu ochii lui spălăciți, mi-a replicat tăios : «Așadar, mai vrei și un bacșiș pentru că ți-ai îngrijit mama bolnavă și nu ți-ai otrăvit fratele ?»“ [31]. Iar Lafargue ne spune în amintirile sale despre Marx : „De multe ori l-am auzit repetînd o reflecție a lui Hegel, maestrul de filozofie al tinereții sale : «Chiar și gîndul criminal al unui scelerat este mai măreț și mai sublim decît minunile cerului»“ [32]. Acestea nu sînt în nici un caz vorbe de duh sarcastice imaginate de Heine și Marx, ci exprimă un sentiment general din epoca aceea. Încă tînărul Goethe pune în gura lui Prometeu cuvintele : „Ce drept au acele stele de sus să se holbeze la mine ?“, sau în *Călătorii în Munții Hartz iarna* : „După el se string tufele, iar iarba înverzește din nou...“

Cu această înnoire etică a lui Epicur, care la Hegel era o tendință teoretic constantă, deși spontană și inconștientă din punct de vedere istoric, ia sfîrșit în marea filozofie interludiul panteist. Marea revoluție ontologică a Renașterii, potrivit naturii ei, a anihilat pentru concepția filozofică despre lume transcendența religioasă ca origine a rațiunii existenței și activității oamenilor. Această tendință — făcînd abstracție de cazurile de excepție — a însemnat înlocuirea unei concepții religioase despre lume, fixe și dogmatice, printr-una mai liberă și deschisă spre lume, însă totuși încă deseori pe jumătate religioasă. De aici a rezultat de la sine că Dumnezeul transcendent, deși a dispărut din ontologie sau în orice caz și-a pierdut total caracterul obiectual, totuși — din nou făcînd abstracție de excepții — a fost înlocuit de un *Deus sive natura*. Cînd Schopenhauer, cu o iro-

[31] Heine. *Geständnisse*, Ausg. H. Kaufmann, Berlin, 1961, Bd. 7, p. 126.

[32] Paul Lafargue. *Karl Marx*, în *Karl Marx — Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze*, Moscova-Leningrad, 1934, 129 f. ; *Das Recht auf Faulheit § Persönliche Erinnerungen an Karl Marx*, hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt—Viena, 1966, 62.

nie răutăcioasă, a numit panteismul un ateism politicos, el a caracterizat doar superficial marea tendință principală a panteismului. Ceea ce, începînd cu Giordano Bruno și trecînd prin Spinoza pînă la Goethe, ne apărea drept o „îndumnezeire" a naturii este, prin prisma istoriei universale, o bătălie de ariergardă a concepției religioase despre lume, dar în același timp și o bătălie de avangardă a noii atitudini a omului față de natură. Și de aceea, acest fenomen, în pofida caracterului său de tranziție sau poate tocmai datorită lui, s-a născut dintr-o viziune firească despre lume, fundamentată istoric. Pe scurt și simplu putem spune : ceea ce unește între ele panteisme atît de diferite este recunoașterea necondiționată și hotărîtă a noii atitudini față de natură, apărută încă de pe timpul lui Copernic și Galilei. împreună cu un refuz filozofic de a trage de aici vreo concluzie în spirit pascalian despre starea de abandonare a omului într-un univers străin și infinit. Dar aceasta nu este doar o simplă respingere a panicii filozofice generate de noua imagine a naturii, ci este marea încercare de a descoperi în cosmosul străin omului un cămin al acestuia și de a împăca umanismul cu caracteristica lumii naturale de a fi străină omului. (Și în această privință Prometeul lui Goethe este un jalon important.) Evident, în acest context nu ne este cu putință nici măcar să schițăm vag dezvoltarea acestei tendințe. A trebuit totuși să vorbim despre ea explicit, deoarece de multe ori Hegel a fost criticat ca panteist, acuzație pe care el a respins-o întotdeauna cu vehemență. Considerăm că a făcut-o pe bună dreptate. Hegel n-a fost panteist în sensul în care au fost Goethe sau tînărul Schelling. Concepția sa despre natură ca alteritate a ideii, adică o natură ontologic înstrăinată de subiect, exclude orice panteism și situează filozofia hegeliană a naturii, în această privință, de partea materialismului epicurian. Desigur, numai în opoziție cu panteismul. Despre consecințele nemijlocite ale concepției sale despre natură am vorbit mai sus și vom vedea mai tîrziu ce antinomii insolubile conține această concepție în raport cu atitudinea lui față de religie.

Am arătat că, în concepția lui Hegel despre natură, aceasta este o natură „înstrăinată", relevînd prin acest termen deosebirea dintre ea și imaginea despre natură dată de știința modernă și de materialismul filozofic, imagine străină de punctul de vedere uman și indiferentă față de om. (Faptul că cei mai mari dintre panteiști înclinau spre o atare înțelegere a naturii afectează tot atît de puțin ex-

punerea noastră anterioară ca și faptul că concepția lui Hegel în anumite privințe duce și ea la concluzii similare.) Distincția între a fi străin și a fi înstrăinat are o semnificație pur ontologică. Această distincție a luat naștere din concretizarea dinamic-dialectică a identității subiect-obiect într-un proces în care substanța se preschimbă în subiect. Hegel consideră că esența sistemului său constă în „a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atît ca *subiect*". „Substanța vie este... ființa care este într-adevăr *subiect*", însă „numai întrucît ea este mișcarea punerii de sine, adică este mijlocirea devenirii-ei-ca-altul cu ea însăși... Adevărul este devenirea lui însuși, cercul care presupune ca scop termenul său final și îl are ca început și care nu este real decît prin înfăptuirea și prin termenul său fixat" [33]. Această preschimbare a substanței în subiect ar fi o minune de domeniul misticii dacă Hegel ar fi realizat-o efectiv și consecvent pe plan ontologic, însă Hegel a fost întotdeauna mult prea lucid și prea realist ca să întreprindă așa ceva. Dacă în *Fenomenologie* el vorbește despre transformarea substanței în subiect, nu poate să existe vreo îndoială asupra faptului că prin subiect el desemna cunoașterea desăvîrșită (absolută), ceea ce — pur ontologic — nu coincide cu teoria enunțată la nivel abstract. Hegel spune : „La început aparțin deci de substanța conștiinței de *sine* numai *momentele abstracte* ; dar, fiindcă aceste momente, ca fiind mișcările pure, se împing ele însele mai departe, conștiința de sine se îmbogățește pînă ce ea a smuls conștiinței întreaga substanță, pînă ce a supt din ea întregul edificiu al esențialităților substanței și... le produce din sine, și prin aceasta le-a restabilit totodată, din nou, pentru conștiință" [34]. Și chiar obiectivarea, care aici este din nou restabilită, este, privită mai îndeaproape și mai concret, nu numai un simplu act ontologic mistic, ci, totodată, o problemă înăuntrul domeniului cunoașterii ; este, după cum se exprimă Hegel, „exteriorizarea conștiinței de sine... care instituie obiectitatea *(Dingheit)*" [35]. Totuși, în pofida acestei rezerve de ordin gnoseologic în importante cazuri singulare concrete, ar fi fals să credem că ideea ontologică de bază a lui Hegel ar exista doar în această limitare raționalizatoare. Nu, dimpotrivă, întreaga sa teorie despre obiec-

[33] Hegel. *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 17.

[34] *Op. cit.*, p. 452—453.

[35] *Op. cit.*, p. 445.

titate nu-şi pierde niciodată baza ontologică, fapt datorită căruia şi critica tînărului Marx din *Manuscrisele economico-filozofice* îşi ia drept punct central această ontologie logicizantă : „Este vorba, aşadar, de depăşirea *obiectului conştiinţei. Obiectitatea* ca atare este considerată ca o relaţie *înstrăinată* a omului, ca o relaţie care nu corespunde *esenţei umane*, adică conştiinţei de sine. De aceea, *reînsuşirea* esenţei obiectuale a omului, produsă ca ceva străin, sub determinarea înstrăinării, nu are numai semnificaţia suprimării *înstrăinării*, ci şi pe aceea a suprimării *obiectităţii*, cu alte cuvinte omul este considerat drept o fiinţă *nonobiectuală, spirituală*“ [36]. Dar chiar în cadrul posibilităţii pe care o admite Hegel de a înlătura şi de a depăşi înstrăinarea, natura rămîne totuşi la ei iremediabil înstrăinată şi, de aceea, toate determinaţiile ei ontologice reliefate anterior sînt însoţite fatalmente de izul unui spiritualism dus la extrem.

Deja aceste analize arată că ontologia hegeliană a identităţii subiect-obiect, a transformării substanţei în subiect are o temelie prin excelenţă logică. Am vorbit mai sus despre faptul că Hegel, cu tendinţa sa de a elabora o ontologie bazată pe logică, o ontologie care să-şi poată găsi expresia adecvată numai în categoriile logice, în corelaţiile logice, ocupă o poziţie singulară în cadrul filozofiei clasice germane. Acest fapt are, pe de o parte, drept urmare că Hegel este singurul care, în ansamblul acestei noi cunoaşteri a lumii, expune bazele unei logici noi, dialectice, iar pe de altă parte, întrucît noua lui ontologie îşi găseşte expresia în această logică nouă, el a încărcat pînă la refuz categoriile logice cu conţinut ontologic, a înzidit în mod inadmisibil în raporturile lor relaţii de ordin ontologic şi, totodată, a desfigurat în repetate rînduri cele mai noi şi mai importante cunoştinţe ontologice, forţîndu-le să se încadreze în forme logice. Aici ne propunem să discutăm, în primul rînd, antinomiile care au luat astfel naştere pe terenul ontologiei ; de descoperirile ontologice cele mai esenţiale şi generatoare de nou ale lui Hegel şi de consecinţele lor în sfera cunoaşterii ne vom ocupa în partea a doua a lucrării. Aceste antinomii îşi au originea, înainte de toate, în caracterul specific al logicii lui Hegel. Pe de o parte, ea doreşte să-şi păstreze pe treapta mai înaltă, a dialecticului, particularitatea oricărei logici, adică să exprime în sfera gîndirii pure cele mai generalizate corelaţii

[36] K. Marx şi F. Engels. *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 614.

ale realității. Pe de altă parte însă, în opoziție cu orice logică tradițională, pentru care era de la sine înțeles să recunoască formele obiectuale ale realității, relațiile lor etc. ca fiind pur și simplu date, pentru a elabora din ele formele specific logice, logica lui Hegel, vrînd să fie totodată ontologie (și teorie a cunoașterii), trebuie să dea aparența că n-ar prelua pur și simplu obiectele etc. pentru a le prelucra doar logic, ci cel puțin că le-ar fi coexistentă : obiectele nu trebuie să capete doar în logică o ordine specifică acestei discipline, ci, dimpotrivă, aici trebuie să ia naștere efectiv veritabila lor ființă prin înzidirea lor în aparatul logic. Deja acest fapt are drept urmare că logica hegeliană tratează, pe lîngă bogăția ei autentică de categorii, și obiectele realității și relațiile dintre acestea ca fiind obiectități și relații de ordin logic, deși logicul poate fi cel mult un moment al multilateralității esenței și conținutului lor. Să ne gîndim, de pildă, la atracție și repulsie ca momente ale ființării-pentru-sine, unde desigur notăm încă o dată că printre alte relații intervin și relații pur logice. Poate că și mai concludent este un caz în aparență opus. În tratarea categoriei de ființare în fapt *(Dasein)*, Hegel spune : „Luată etimologic, ea este ființare într-un anumit loc ; dar reprezentarea spațiului nu își are locul aici" [37]. Acest lucru l-ar fi putut spune orice kantian sau fenomenolog care ar fi vrut să purifice logica de orice elemente psihologice. Aici însă nu este vorba de reprezentarea spațială, ci de problema dacă *hic et nunc*-ul ține de forma esențială obiectuală a ființării în fapt. O logică formală poate să nege acest lucru, dar una orientată asupra obiectității ontologice reale, nu, căci ontologic nu există ființare în fapt fără *hic et nunc*. Acest lucru îl știe, firește, prea bine și Hegel, dar ontologia identității subiect–obiect, în care timpul și spațiul apar doar după desăvîrșirea logicii în filozofia naturii, nu-i permite să recunoască acest lucru. La fel se întîmplă în foarte multe probleme ontologice importante : cele două ontologii ale lui Hegel stau față-n față, frînîndu-se și lovindu-se reciproc.

Această ambiguitate a metodei este accentuată de faptul că logica lui Hegel este, totodată, și o teorie a cunoașterii. Desigur, nu în accepția lui Kant și mai ales nu în accepția urmașilor lui. Baza logic-ontologică a identității subiect-obiect exclude dualismul „critic" al unei asemenea

[37] Hegel. *Știința logicii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 91.

teorii a cunoașterii. Nu este vorba, de asemenea — cel puțin nu într-un mod conștient, intenționat —, nici de o teorie a cunoașterii bazată pe mimesis, care are drept sarcină de a stabili concordanța dintre ceea ce este oglindit și realitatea existentă în sine. Reacția care a urmat după declinul hegelianismului l-a acuzat adesea, în această privință, pe Hegel de dogmatism. Și pe nedrept ! Acceptarea cognoscibilității existentului în sine nu înseamnă în nici un caz un dogmatism necritic. Hegel pleacă întotdeauna de la infinitatea intensivă a oricărui existent în sine și îi este cu totul limpede caracterul doar de apropiere al fiecărui act cognitiv. Ba mai mult, este tocmai meritul său de a fi situat apropierea în centrul teoriei dialectice a cunoașterii. Deja prin aceasta își face apariția în teoria cunoașterii o temă radical nouă și extrem de rodnică, temă care, evident, nu-și poate găsi deplina ei dezvoltare decît în gnoseologia conștient mimetică a materialismului dialectic. Dar dialectica însăși, pe care Lenin a caracterizat-o drept teoria cunoașterii a lui Hegel, poate, tocmai acolo unde ea se menține într-o justă dependență de o ontologie fidelă realității, să orienteze teoria cunoașterii în puncte foarte esențiale spre relații radical înnoitoare și juste ; mă refer, anticipînd analiza ulterioară, la raportul dialectic dintre intelect și rațiune, problemă în care Hegel a reușit oarecum dintr-o lovitură să rezolve vechile pseudoantinomii dintre raționalismul extrem și iraționalismul dezvoltat, în mod fals din acesta, în opoziție cu el.

În ciuda importanței pe care o are inserarea punctelor de vedere gnoseologice în logica ontologică a lui Hegel, totuși, antinomiile decisive rezultă din aceea că stări de fapt ontologice sînt esențial deformate prin includerea lor forțată în scheme logice prestabilite. Nu pot să tratez aici decît două cazuri, care sînt însă extrem de semnificative ; o analiză amănunțită a problematicii ce ia naștere aici ar reclama o prezentare critică cuprinzătoare a întregii logici a lui Hegel. Prima dintre aceste probleme se referă la rolul negației în realizarea dinamică a dialecticii. Ca și pentru toată logica mai nouă, și pentru logica lui Hegel are o maximă însemnătate teza lui Spinoza „*omnis determinatio est negatio*", ba tocmai la el negația și negarea negației sînt principalele motoare ale mișcării dialectice a conceptelor. Aceasta este justificat atît din punct de vedere logic, cît și din punct de vedere gnoseologic. Întrebarea este doar dacă această universalitate are valoare și

în ontologie. Lui Hegel însuşi îi sînt cît se poate de clare dificultăţile pe care le comportă această problemă. Chiar la începutul vestitei sale derivări a devenirii din dialectica fiinţei şi neantului, el accentuează că neantul despre care e vorba aici nu este în nici un caz „nimicul unui oarecare ceva, un nimic determinat", ci „neantul luat în simplitatea lui nedeterminată". Totuşi, şi el îşi dă de îndată seama că, dacă nimicul ar rămîne pur şi simplu nimic, niciodată (nici măcar logic) n-ar putea să fie dedusă vreo devenire ; nimicul trebuie mai degrabă „să treacă în opusul lui, în fiinţă" [38].

Astfel, nu numai că este părăsit „începutul", cu caracterul său paradoxal fascinant, ci, totodată, Hegel trădează — fără să vrea şi fără să fie conştient — faptul că ontologic nimicul nu poate să fie niciodată luat în sens propriu, literal, ci trebuie să fie atenuat în fiecare caz concret, în aşa fel încît fiinţa să fie înţeleasă numai drept „nefiinţa lui altceva" [39]. Prin aceasta însă este tocit ascuţişul veritabilei dialectici a fiinţei şi neantului, ascuţişul rolului dinamic al negaţiei în ontologie. Hegel exprimă categoriile autentic ontologice a-fi-altul şi a-fi-pentru-altul în limbaj logic, pretinzînd că determină în ambele o negare a lui a-fi-în-sine. În realitate însă, nici a-fi-altul, nici a-fi-pentru-altul nu sînt ontologic o negaţie a lui a-fi-în-sine. Nu este aici nimic altceva decît o relaţie calitativă între două concepte — foarte abstracte — ale fiinţei, această relaţie necuprinzînd nici măcar ontologic vreun element de negaţie. Cînd traducem un fapt al realităţii în limbajul logicii sau al teoriei cunoaşterii, sîntem înclinaţi să exprimăm în forma negaţiei diferenţele ontologice foarte pregnante, care în acest caz devin vizibile ; la aceasta mai trebuie, firește, adăugat că negaţia nu este capabilă să exprime diferenţa decît într-un mod cu totul incomplet şi nedefinit, din care cauză, cînd este vorba de derivarea dialectică concretă, momentul negaţiei trebuie să fie, *per nefas*, mereu completat sub raportul laturii pozitive. Iată ce spune Hegel însuşi despre vestita sa derivare dialectică a devenirii din negarea fiinţei prin neant : „E încă nimic, şi trebuie să devină ceva. Începutul nu este nimicul pur, ci un nimic din care trebuie să purceadă ceva ; deci fiinţa este deja conţinută în început" [40].

[38] *Op. cit.*, p. 65, 66.
[39] *Op. cit.*, p. 109.
[40] *Op. cit.*, p. 55.

Engels exemplifică această stare de lucruri în modul său clar și accesibil. El vrea să-i lămurească lui Dühring acea negație hegeliană care se realizează atunci cînd, de pildă, planta care ia naștere din grăuntele de orz își „neagă" ființarea ei anterioară ca sămînță : „Să luăm un grăunte de orz. Bilioane de asemenea grăunțe sînt măcinate, fierte, transformate în bere și apoi consumate. Dar dacă un asemenea grăunte de orz găsește condiții normale pentru el, dacă cade pe un teren prielnic, atunci sub influența căldurii și a umezelii se petrece cu el o transformare specifică : el încolțește ; grăuntele ca atare dispare, este negat, locul său îl ia planta care s-a format din el, negația grăuntelui" [41]. Într-adevăr, în nenumărate cazuri grăuntele de orz este, așadar, anihilat ; aceasta este expresia ontologic-justificată pentru termenul „a nega" — determinat logic, dar puțin semnificativ sub raport ontologic. Numai într-un anume caz concret ia naștere din grăunte un alt-mod-de-a-fi al său biologic normal, cereala. Pe de o parte însă, se trec cu vederea determinările hotărîtoare concrete ale acestui alt-mod-de-a-fi, făcîndu-se abstracție de ele, atunci cînd sînt considerate drept „negație" a sămînței, pe de altă parte, acest proces dialectic real este voalat de faptul că prin intermediul termenului de „negație" el este formal alăturat unor cazuri care obiectiv n-au nimic comun cu acest proces. Pentru Engels se naște deci sarcina de a despărți negația ontologic-dialectică de nenumăratele negații pur logic formale ; cu acest prilej reiese că pentru această separare nu pot exista nici un fel de criterii formale, logice sau gnoseologice, ci trebuie să se apeleze de fiecare dată la însuși procesul real concret, deci la realitatea concretă, momentul distinctiv fiind deci determinat pur ontologic, pozitiv. Subsumarea unor fenomene atît de eterogene termenului logic „negație" nu face decît să estompeze corelațiile, în loc să le clarifice.

Acest lucru nu este întîmplător, căci, deși la baza oricărei ființe stau, în ultimă instanță, categoriile ontologice cele mai generale și cele mai abstracte, totuși, modul lor de manifestare cel mai pur și cel mai nefalsificat sînt faptele simple ale naturii anorganice (deci nu ceea ce N. Hartmann denumea configurații). Și oricine privește fără nici un fel de prejudecată problemele de ontologie care iau naștere în acest context trebuie să ajungă la concluzia : nu

[41] K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 132—133.

există aici nici un fel de negație, ci pur și simplu o succesiune de preschimbări din a-fi-așa în a-fi-altfel, pur și simplu o succesiune de relații în care fiecare element cuprinde concomitent un a-fi-altul *(Anderssein)* și un a-fi-pentru-altul. Justețea și semnificația logic-gnoseologică a metodei spinoziene de determinare cu ajutorul negației n-are nici un fel de tangență cu această problemă ontologică. Căci, chiar dacă esența concretă a unui alt-mod-de-a-fi *(Anderssein)* — cereala în exemplul citat din Engels — este determinată logic-gnoseologic cu ajutorul negației, ontologic aceasta nu înseamnă că acest alt-mod-de-a-fi ar constitui o negație a stării anterioare. Nu trebuie, de asemenea, uitat că și la Spinoza negația este un moment metodologic al determinației înseși, modul ei necesar de a se manifesta logic ; referitor la analiza poziției lui N. Hartmann reiese că inversarea acestei propoziții are drept urmare și completa anihilare a determinației logic-gnoseologice, căci negația aplicată la obiecte și procese existente, calitativ determinate nu poate să posede o univocitate reală în procesul de determinare. Cît timp este vorba despre obiecte și procese în care a-deveni-altul nu implică răsturnarea fundamentală a însuși modului de a fi, ni se pare cu totul inadmisibil din punct de vedere ontologic să operăm cu categoria de negație ; ea, ca reflex mintal al acestei sfere a existenței, se află în afara modului de a fi străin de subiect al unor asemenea obiecte ontologice. Abia acolo unde a deveni altul înseamnă în mod obiectiv o preschimbare radicală a formelor obiectității și a formelor procesului, se poate spune că avem de-a face cu o negație dialectică. Așa este, de pildă, în cazul morții ființelor, cînd încetează procesul lor biologic de reproducere, care cuprinde legitățile fizice și chimice ca fiind depășite, subordonate proceselor biologice de reproducție, cînd materia existentă a fostului organism se subordonează din nou legilor fizico-chimice normale ale materialității ei. În acest caz, deși negația nu are nici aici subiect, se realizează obiectiv-ontologic o negare, și anume a procesului autoreproducerii care a generat organismul, iar din negație nu ia naștere ceva pur și simplu diferit, ci ceva ontologic nou. Aceeași situație se repetă la un nivel mai înalt în existența socială. Aici, negația are desigur un subiect, totuși, acest subiect nu este doar de natură mimetică, ca în relațiile din natură ; activitatea sa și negația cuprinsă în această activitate alcătuiesc deja un moment obiectiv al ontologiei

existenței sociale. Logica hegeliană, cu generalizarea ei logică abstract universală a negației concepute ca moment fundamental al oricărui proces dialectic, estompează specificul existenței sociale, pentru clarificarea căreia, în fond, Hegel a vrut să facă și a și făcut cel mai mult. Acesta e cazul, în primul rînd, cînd negația se referă la activitatea practică socială. În judecățile pur teoretice logic fundamentate, cum ar fi de pildă : „nu există un balaur cu șapte capete", forma de negație corespunde stării de lucruri reale (căci eu neg existența reală a unor astfel de balauri și atîta tot). Cînd spun însă : „ca republican, neg monarhia", acestei propoziții îi corespunde o realitate de cu totul alt gen : monarhia există, dar nu trebuie să existe ; aceasta înseamnă că este necesară o activitate socială pentru a o face inexistentă. O expresie cu același aspect logic se referă deci la realități foarte deosebite, ea putînd astfel să deformeze anumite stări de lucruri ontologice. Căci, în realitate, este vorba de altceva, ceva care depășește cu mult o simplă negație teoretică. În practica cotidiană, această deosebire adesea nu are de fapt un rol hotărîtor. Dacă însă — cum se întîmplă la Hegel cu extinderea valabilității negației — se impune exprimarea unor deosebiri reale, această imprecizie duce la deformarea faptelor. Engels, de pildă, care, deducînd negarea negației, recurge la forme logice asemănătoare (alt-mod-de-a-fi ca negație), simte el însuși situația filozofică precară în care a intrat astfel. Căci, după ce a aplicat această lege pretins universală la cele mai diverse domenii, el arată : „Cînd spun despre toate aceste procese că sînt o negare a negației, le cuprind pe toate în această lege a mișcării și fac, tocmai din această cauză, abstracție de particularitățile fiecărui proces special în parte" [42]. Ar fi însă dificil să găsim o lege cu adevărat universală ale cărei forme particulare de manifestare, comparate între ele, să ducă la absurdități. Moartea cauzată de cancer se deosebește evident de o moarte eroică pentru o cauză măreață ; totuși, dacă le denumesc pe ambele moarte (deci momentul final al procesului vital), nu apare nici o absurditate. Căci în cazul relațiilor reale ale existenței, opoziția dintre universalitatea și particularitatea lor nu poate să ducă la nici o absurditate. (Chiar și cea mai mare deosebire, firește, încă nu constituie o absurditate.) Acest lucru este posibil (ba chiar necesar) numai dacă similitudini

[42] *Op. cit.*, p. 138.

de ordin logic formal sînt extinse asupra formelor de existență. Engels însuși ne atrage, așadar, atenția asupra problematicii ce ia naștere din deducerea logicistă a negării negației.

Negația în apariția și moartea organismului este singurul caz pe care îl cunoaștem al unei negații fără subiect, ea pare să desemneze granița dinamică dintre două zone ontologic diferite ale existenței. Negațiile pe care le întîlnim în domeniul existenței sociale nu numai că sînt legate ontologic de actele unui subiect, ci, totodată, natura lor rezidă în faptul că orice activitate social-umană ia naștere în mod necesar din alternative, presupune deci o opțiune, o decizie în privința lor. Din alternativă ia naștere de aceea — avînd ca bază caracterele obiectului cunoscute de subiect — o sciziune a lumii obiective sub raportul reacțiilor pe care le declanșează relațiile cu ea. Plecînd de la opoziția dintre utilizabil și inutilizabil, dintre folositor și dăunător, întreg acest șir trece prin numeroase medieri sociale, ajungînd pînă la „valorile supreme", cum ar fi binele și răul. Pentru a stabili asemenea perechi de contrarii legate și despărțite prin negație, practica umană și gîndirea care o dirijează trebuie să omogenizeze lumea înconjurătoare. Pietrele care-l înconjură pe omul primitiv, dintre care el le alege pe cele care-i par potrivite, lăsînd să zacă cele nepotrivite, sînt, ce-i drept, în acest caz, potrivite sau nepotrivite datorită formei lor naturale accidentale, dar această proprietate a lor se poate actualiza numai în și prin munca umană, căci în piatra ca atare, în ființa determinată a acesteia, ea ar fi rămas o posibilitate niciodată transformată în realitate.

Prin această acțiune, care instituie pietrele ca potrivite sau nepotrivite, este omogenizat din acest punct de vedere, prin intermediul practicii, un întreg sector al realității ; stabilirea calității de potrivit sau nepotrivit presupune o omogenizare mintală în mimesis, care centrează pe această funcție și reduce la ea proprietățile obiectiv existente ale obiectelor, proprietăți care în sine, de la natură, fundează doar modul lor de a fi altceva, iar în mediul omogen astfel rezultat alternativele practice își găsesc răspunsul numai sub formă de afirmație sau negație. (Eterogenitatea în existența socială se bazează nu în ultimă instanță și pe faptul că sferele de existență omogenizante pe care se întemeiază activitățile se pot afla între ele în raporturi foarte eterogene.) Se poate arăta că alternativele cele mai complicate

presupun şi ele un asemenea proces social pregătitor. Acest lucru înseamnă, în primul rînd, că negaţia ca instrument mintal important al practicii umane se naşte din interrelaţia ei cu realitatea obiectivă, în al doilea rînd că ea este o reflectare a realităţii indisolubil legată cu practica şi, de aceea, cu premisele obiective naturale ale acesteia, reflectare care, deşi indispensabilă pentru schimbarea realităţii, nu poate fi totuşi o categorie a realităţii nesociale, ontologic existente în sine. Mediul omogen în care iau naştere afirmaţia şi negaţia este una din condiţiile metodologice cele mai importante ale unei asemenea reflectări juste şi eficiente a realităţii existente în sine. Oricît de mult s-ar depărta ea, în formele ei obiectuale specifice, de realitate — este suficient să ne referim la matematică şi geometrie —, totuşi, dacă în redarea esenţialului realităţii, în fixarea ţelului, sesizează corect social-umanul, ea poate declanşa acţiuni de o semnificaţie ontologică determinantă pentru existenţa socială.

Întreaga filozofie hegeliană este în mod esenţial orientată asupra cunoaşterii societăţii şi a istoriei. De aceea, categoriile ei sînt ancorate, potrivit naturii lor specifice, pe această sferă a existenţei. Faptul că prin subordonarea lor mintală faţă de logică ele sînt aproape pretutindeni generalizate mult dincolo de această sferă a existenţei şi, prin aceasta, sînt deformate din punctul de vedere al ontologiei existentului în sine reprezintă mai mult decît o simplă formă de manifestare a sistemului. Ontologia critică, cu toată violenţa demascării a ceea ce este mintal deformat, nu are voie să piardă din vedere niciodată intenţia semnificativă fundamentală. De aceea, clasicii marxismului au avut dreptate să vorbească nu despre o repudiere, ci despre o „răsturnare", o „aşezare în picioare" a dialecticii hegeliene. Evident, acest proces critic este mult mai complicat şi mult mai radical decît li s-a părut epigonilor care considerau greşit că adevărul ascuns poate fi pus în lumină printr-o simplă inversare de semn. Este vorba despre faptul că trebuie să se revină la realitatea existentă în sine şi pornind de la ea să se înceapă descurcarea ghemului hegelian, în care adevărul şi falsitatea se împletesc strins. Lenin, de pildă, a confirmat formularea atît de extremă a lui Hegel că practica ar fi o concluzie de ordin logic. Această confirmare are, totuşi, drept premisă o inversiune spontan-ontologică. Nu forma silogismului se „realizează" în practică, ci cele mai generale

elemente ale formulei care sînt cuprinse în orice act practic se concentrează în practica gîndirii umane într-o formă din ce în ce mai abstractizată, pînă cînd, în sfîrşit, „datorită acestei repetări de miliarde de ori", capătă un caracter axiomatic [43].

Logica face parte din mediile omogene cele mai importante pe care le-au creat practica şi activitatea de gîndire umană. Nu există în ea nici un element, nici o relaţie care — în ultimă instanţă — să nu poată fi şi să trebuie să fie reduse la elemente şi relaţii ale realităţii. Istoria acţiunii logicii în dezvoltarea omenirii se întemeiază însă pe faptul că aceste puncte de plecare par să se piardă în mediul omogen al logicii, că acest mediu omogen pare să se concentreze într-un sistem imanent închis, suficient sieşi, al cărui caracter de sistem omogenizat constituie baza universalităţii logicii. Fără a putea urmări aici mai îndeaproape problematica deosebit de complicată a concordanţei cu realitatea şi a abaterii de la ea, trebuie să atragem, totuşi, atenţia asupra faptului că acest caracter sistematic omogen al logicii, astfel apărut, i-a condus mereu pe gînditori la iluzia că ar putea, cu ajutorul unui sistem perfect al universului logic omogenizat al gîndirii, să găsească răspuns la toate problemele care iau naştere din relaţiile reale ale oamenilor Asemenea tendinţe apar încă la Raimundus Lullus, în *Mathesis universalis* a lui Leibniz, iar astăzi sînt intens propagate de neopozitivism sub forma de teorii ale manipulării universale, desigur, aşa cum am văzut, contestîndu-se orice contingenţă a lor cu ontologia. Hegel se deosebeşte de predecesorii săi, şi cu atît mai mult de reprezentanţii actuali ai unui sistem universal-logicist, tocmai prin faptul că la el logica, în ciuda preponderenţei ei sistematizatoare, totuşi nu constituie punctul de plecare primar, prin faptul că el în nici un caz nu intenţionează să ajungă doar prin simpla dezvoltare şi desăvîrşire a logicii şi a matematicii existente etc. la sistemul său universalist, ci mai degrabă doreşte să creeze — din considerente şi motive ontologice — o logică radical nouă, logica dialectică, pentru a ajunge astfel la un sistem logic al existenţei şi devenirii în întregul domeniu al existentului în sine. Identitatea subiect-obiect, preschimbarea substanţei în subiect sînt vehiculul unei asemenea trans-

[43] V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 29, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 184.

formări a totalității ontologicului într-un sistem al logicii

Știm deja : logica creează un mediu omogen al gîndirii, a cărui structură trebuie să difere calitativ de cea a realității — eterogene în sine —, și aceasta chiar și pentru că relațiile într-un mediu omogen trebuie să fie altele decît acolo unde interacționează real obiecte, forțe ș.a.m.d. eterogene. Despre operațiunile de gîndire devenite necesare astfel am mai vorbit, de pildă, în legătură cu necesitatea unei interpretări fizice etc. a fenomenelor reale care sînt exprimate în forme matematice ; aici este vorba despre faptul că ceea ce este omogenizat matematic trebuie apropiat din nou de realitatea obiectivă prin reliefarea și clarificarea mintală a eterogenității componentelor sale. (Mai trebuie relevat că omogenizarea matematică poate să pună în lumină laturi importante, altfel neobservabile, ale realității.) Dacă acesta e mediul omogen cu caracter logic care servește drept bază a complexului cunoașterii, atunci opoziția dintre mijlocul omogen de cunoaștere și realitatea eterogenă dobîndește o trăsătură caracteristică, și anume că un complex — infinit — de fenomene eterogene și care de aceea nu pot fi în sine direct sistematizate și neierarhizate este totuși reprodus mintal ca un sistem ierarhic omogen închis.

Hotărîtoare este aici problematica generată de ierarhizare, căci transformarea eterogenului în omogen are loc în orice cunoaștere și, cu condiția unei utilizări adecvate, conștient critice a mijlocului de cunoaștere, poate să fie îndreptată pe făgașul unei apropieri corecte de obiectele reale. Altfel stau lucrurile cu ierarhia. Întrucît o ordonare ierarhic-sistematică nu este posibilă decît într-un mediu omogen — căci abia omogenizarea conferă o bază pentru a situa obiectele potrivit anumitor criterii pe o treaptă mai înaltă sau mai joasă și pentru a le supraordona și subordona într-o unitate —, în realitatea eterogenă este introdus un criteriu cu totul străin al relațiilor. După cum am văzut în majoritatea problemelor individuale particulare, oricît ar fi ele de abstracte și generale, știința poate să corecteze această discrepanță, dar în ceea ce privește realitatea în ansamblul ei, o atare corectare este, totuși, principial imposibilă. (De caracterul specific al artei, în care totalitatea extensivă sau eterogenă a realității este reprodusă mimetic sub forma unei totalități specific-calitative și intensive senzorial-omogene, m-am ocupat în lucrarea mea *Specificul esteticului*. Cate-

goriile de transpunere respective, cum ar fi individualitatea operei, generalizarea prin particularizare, prin tipic ş.a.m.d., nu sînt aplicabile în cazul ştiinţei şi filozofiei [44].)

Acest lucru poate fi uşor arătat, folosind ca exemplu o structură filozofică relativ simplă. Naşterea unei configuraţii, a unui organism, a unei formaţiuni sociale este o problemă ontologică de geneză reală. Legităţile apariţiei (şi dispariţiei) ne conduc abia către caracteristicile reale ale respectivei existenţe particulare. Pe plan logic în schimb, unul din concepte este derivat din celălalt, indiferent dacă această derivare se realizează de jos în sus sau de sus în jos. Atîta timp cît logica este aplicată metodologic ca ceva ce nu determină realitatea, ca fiind dobîndită din aceasta prin abstracţie, din această diferenţă nu ar trebui să ia naştere nimic ce ar deforma cunoaşterea realităţii. (Noi am văzut, dealtfel, că acest lucru, evident, se poate realiza pe deplin.) Dar dacă logica este considerată, ca la Hegel, drept fundament teoretic al ontologiei, este inevitabil ca derivările logice să fie concepute ca forme proprii ale genezei ontologice. Astfel, o ierarhie logică sistematizată alcătuieşte temeiul metodei cu ajutorul căreia trebuie parcurs drumul ontologic spre autorealizarea identităţii subiectului cu obiectul, spre transformarea substanţei în subiect. În aceste condiţii, fiecare categorie — atît ca concept logic, cît şi totodată ca obiectualitate ontologică — trebuie să-şi dobîndească determinaţia şi semnificaţia ei caracteristică de la locul care îl ocupă pe acest drum. Hegel obişnuieşte să definească ordinea ierarhică ce ia naştere în acest mod prin aceea că categoria ce apare mai tîrziu şi care este situată mai sus reprezintă „adevărul" categoriei anterioare, situată mai în adîncime, că deci corelaţia logică dintre cele două categorii constituie esenţa relaţiei dintre complexe obiectuale reale. Această ierarhie nu are în sine nimic de-a face cu raportul ontologic care dă naştere la conexiuni reale dintre realităţi. O coincidenţă a relaţiilor ontologice cu ierarhia logică poate fi, în cel mai bun caz, o întîmplare fericită ; în mod normal, aici poate să se producă numai o identificare cu totul arbitrară. Iată ce spune Hegel în introducerea la secţiunea natural-filo-

[44] Lukács. *Ästhetik I., Die Eigenart des Ästhetischen*, în *Werke*, Band 11 und 12, Neuwied-Berlin, 1963.

zofică a *Enciclopediei* sale : „Natura animală este adevărul celei vegetale, aceasta al celei mineralogice ; pămîntul este adevărul sistemului solar. Într-un sistem, ce e mai abstract este prim, iar adevărul fiecărei sfere este termenul ultim ; totodată însă, el este doar primul termen al unei trepte mai ridicate. Înțelegerea unei trepte din cealaltă constituie necesitatea ideii, iar deosebirea formelor trebuie înțeleasă ca necesară și determinată" [45].

În ceea ce privește exemplul concret, vedem din nou tendința lui Hegel de a face din ontologia naturii o bază subordonată a societății. Dar prin aceasta el deformează, pe de o parte, ontologicul real în această subordonare, prin faptul că în apariția vieții și societății pe Pămînt întîmplarea este preschimbată într-o necesitate logică, nexul legic cauzal dobîndind astfel un accent teleologic inacceptabil. Dar asemenea discrepanțe dintre forma logică a derivării și conținutul ontologic al conexării intenționale nu pot să nu introducă importante elemente de arbitrar în însăși derivarea logică. Încă Engels a observat că „trecerile de la o categorie sau de la o contradicție la cea următoare sînt aproape întotdeauna arbitrare" [46]. Pe de altă parte și în strînsă legătură cu aceasta, reamintim aici observația critică, deja citată, a tînărului Marx cu privire la faptul că Hegel înlocuiește în filozofia societății reprezentarea legăturilor reale prin aplicarea formală a legăturilor logice, aici vădindu-se din nou violentarea mentală a ontologiei de către logică.

Din păcate, critica justificată și pertinentă a lui Engels vizează numai legătura formală dintre categorii, nu și problema ontologică mult mai importantă a poziției categoriilor în construcția logică-ierarhică a sistemului. Acest lucru, după cum am văzut în legătură cu poziția Pămîntului în sistemul solar, nu este o simplă problemă formală de ordonare, ci ține de determinațiile cele mai esențiale ale oricărui obiect, astfel încît aici ies la iveală deosebit de pregnant adîncile discrepanțe dintre logică și ontologie. Noi prezentăm doar un caz de importanță majoră. Hegel vrea să deducă din dialectica mecanicului și chimicului teleologia ca principiu superior, pentru ca astfel să deschidă drumul către ideea că în viață trebuie

[45] Hegel. *Enciclopedia...*, partea a II-a, *Filozofia naturii*, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 30.

[46] Engels. *Brief an Schmidt vom 1. II. 1891*, în Marx-Engels. *Ausgewählte Briefe*, Moscova-Leningrad, 1934, 392 ; MEW 38, 204.

să se manifeste relația nouă — încă naturală, dar depășind natura organică — dintre subiect și substanță. Teleologia apare astfel, potrivit schemei de construcție a sistemului, ca „adevărul" mecanicului și chimicului [47]. Ne găsim încă nemijlocit în domeniul naturii, chiar dacă sîntem la hotarul ei ; astfel se produce pe plan logic o imanentă autodepășire a naturii. Dar rezolvarea dialectică a progresat prea mult de pe timpul lui Kant pentru a lua în serios „exemplele" de finalitate în natură pe care teodiceele secolului al XVIII-lea le mai furnizau din plin. În ochii lui Hegel, toate acestea apar drept „puerilități", simple „jocuri puerile" [48]. El analizează corelația categorială dintre scop și mijloc, raportul lor cu principiile mecanicului într-un mod exemplar ; dar el poate s-o facă numai pentru că modelul său mental este munca. Caracterul logic, abstract al analizei ascunde adeseori acest model, deși obiectiv el ar trebui să se ivească la fiecare pas ; Hegel, totuși, nu poate să realizeze această cercetare fără a se referi direct în punctele ei esențiale la muncă, la scop și mijloc în muncă. Din nou ne aflăm aici în fața dublului caracter al filozofiei hegeliene. Pe de o parte, el descoperă munca ca principiul în care se evidențiază forma autentică a teleologiei, existența legică și realizarea efectivă a scopului printr-un subiect conștient, pe de altă parte, această categorie ontologic-autentică este închisă într-un mediu omogen al sistematicii, în care principiile logice devin predominante ; potrivit acestei sistematici, ne aflăm într-un stadiu în care nu au apărut încă viața, omul, societatea. Căci viața poate să prindă formă, potrivit principiilor logice de dezvoltare ale subiect-obiectului identic, abia pe treapta ideii, teleologia avînd aici funcția logic-sistematică de a mijloci trecerea de la treapta conceptului la cea a ideii [49]. Astfel, ierarhia logică generează absurditatea de a expune categoriile muncii înainte ca în succesiunea dezvoltării logic-ontologice să fi luat naștere viața.

Evident, în spatele acestei absurdități se ascunde o și mai profundă discrepanță : pe de o parte, Hegel a descoperit în muncă forma de existență ontologic-reală a teleologiei și prin aceasta a soluționat just o străveche antinomie filozofică, și anume opoziția rigidă dintre o te-

[47] *Știința logicii*, ed. cit., p. 748, V, 220 ; 6, 453.
[48] *Op. cit.*, p. 737.
[49] *Op. cit.*, p. 755.

leologie dirijată transcendent şi dominaţia exclusivă a cauzalităţii în ontologie. O veritabilă ontologie a existenţei sociale nu este cu putinţă fără un contrast just înţeles între cauzalitatea naturală şi teleologia muncii, fără dezvăluirea interrelaţiilor lor dialectice concrete. Hegel a înţeles corect nu numai acest fapt fundamental al existenţei sociale, ci şi dinamica ei dialectică imanentă, ce duce mai departe şi mai sus. Profundul paralelism dintre economia clasică engleză şi dialectica hegeliană se întemeiază nu în ultimă instanţă pe faptul că prima a oferit cea dintîi analiză economică socială a acestui fenomen, pe cînd Hegel a descoperit semnificaţia lui ontologică. Niciodată nu va fi suficient accentuat faptul că — în ciuda formulărilor sale cu rezonanţe oarecum mistice — principiul acestei dezvoltări ascendente tot mai complexe, tot mai inegale, aşa-numita viclenie a raţiunii, îşi găseşte la Hegel întemeierea şi determinaţia ontologică tocmai în cercetarea muncii. Această idee apare foarte de timpuriu la Hegel, încă înainte de *Fenomenologie ;* el spune, de pildă, despre semnificaţia uneltei : „Omul lasă natura să se tocească, se uită liniştit şi se limitează doar să conducă totul cu un efort minim : *vicleşug*“ [50]. Iar în *Logică,* el înfăţişează plastic momentele progresive ale muncii în cazuri concrete : „*Plugul* e mai demn de consideraţie decît sînt nemijlocit foloasele pe care el ni le procură şi în scopul cărora el există. *Unealta* se păstrează, în timp ce satisfacţiile nemijlocite trec şi sînt uitate. Datorită uneltelor sale are omul putere asupra naturii exterioare, chiar dacă, prin scopurile pe care le urmăreşte, este mai curînd atîrnător de ea“ [51]. Pe de altă parte, întreagă această concepţie deschizătoare de drumuri asupra muncii ca teleologie instituită este doar o ilustrare — inadmisibil forţată — a conexiunii logice în care teleologia mai apare înăuntrul naturii logicist concepute ca „adevărul“ mecanicului şi chimicului, deci ca o categorie a naturii înseşi ; faptul că aici, după cum am văzut, este vorba despre trecerea logică de la concept la idee nu poate schimba cu nimic esenţa derivării logic imanente, deci încetăţenirea logică a teleologiei în natură, fapt prin care noua şi marea idee exprimată aici este iarăşi retractată.

---

[50] *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1931, II, 199.

[51] Hegel. *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 749.

Aceasta este însă doar o manifestare, desigur foarte importantă, a discrepanței dintre locul teleologiei pe drumul logic determinat spre subiect-obiectul identic și determinația ei ca acea categorie care pune în evidență deosebirea și opoziția dintre natură și societate. Nu trebuie uitat că această antinomie ne dezvăluie o problemă fundamentală a întregii filozofii a lui Hegel, problemă pe care clasicii marxismului au definit-o, pe bună dreptate, drept contradicția dintre sistem și metodă. Din punctul de vedere al sistemului (al ontologiei transfigurate în logică), este cu totul consecvent faptul că logica în sens restrîns, în sens propriu, constituie începutul sistemului. În alte sisteme în care logica nu constituie temeiul ontologiei, aceasta n-ar fi decît o problemă neesențială de ordonare. Altfel stau lucrurile la Hegel. Faptul că logica se află înaintea filozofiei naturii și a spiritului dobîndește prin el însuși o semnificație ontologică ; desigur, categoriile logice sînt aici concepute în primul rînd drept categorii ale gîndirii ; Hegel totuși este constrîns de propriul său sistem să imprime acestui caracter ideatic și o esență ontologică ; el face acest lucru chiar la începutul *Logicii* sale într-un mod hotărît și neechivoc : „În consecință, logica trebuie concepută ca sistem al rațiunii pure, ca împărăție a gîndului pur. *Această împărăție este adevărul așa cum este el în sine, fără înveliș.* De aceea, se poate spune că acest conținut este *reprezentarea lui Dumnezeu, așa cum e el în esența sa veșnică, înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite*“ [52]. Categoriile logice nu încetează prin aceasta să fie mintale, dar, totodată, dobîndesc funcția acelor idei care în structurarea teleologică a lumii au rolul de model pentru realizare. Este deci numai o concretizare consecventă a acestei concepții faptul că în încheierea *Logicii,* în etapa desăvîrșirii de sine a ideii, aceasta „se eliberează pe sine însăși“ și că natura apare ca urmare a acestui act drept autoinstituire a ideii [53].

Pe noi ne interesează aici doar faptul că, drept urmare a unei astfel de instituiri, întreaga natură, întreaga existență socială devin un unic proces teleologic, în care tot ceea ce a elaborat categorial procesul de desfășurare logică a ideii devine realitate, și ca realitate parcurge încă o dată drumul trasat în logică, îmbogățit cu reali-

[52] *Op. cit.*, p. 32.

[53] *Op cit.*, p. 845 ; *Enciclopedia științelor filozofice,* partea I, ed. cit., p. 370.

tatea proprie a ideii. Căci încheierea sistemului o constituie o nouă autorealizare a ideii, de data aceasta nu numai ca idee, ci totodată ca propria ei realitate. Este uşor de observat : structura de bază a acestei construcţii ne reaminteşte din plin de acele sisteme teologice în care Dumnezeu înfăptuieşte creator ideea anterior gîndită. Sistemul logic al gîndirii sale îl conduce deci pe Hegel — evident, numai în ce priveşte concepţia de bază, nu şi în detaliile expunerii — la o viziune învechită asupra lumii, viziune de mult depăşită în vremea lui. Contradicţia care ia astfel naştere apare şi mai evidentă în analiza teleologiei muncii, analiză la care m-am referit mai sus. Căci „modelul" sistemului teleologic-teologic anterior este şi el munca (Dumnezeu ca „demiurg"), dar într-o manieră spontan-inconştientă. Hegel, dimpotrivă, a înţeles corect şi a conştientizat în spirit pămîntean esenţa muncii, deci el a fost obligat să renunţe la propriile sale cunoştinţe pentru a putea realiza concepţia sa fundamentală falsă. Am văzut mai sus şi vom mai constata în repetate rînduri că atît logica însăşi, cît şi istoria dezvoltării spiritului sînt pline de unele idei lucide, de descoperirea unor relaţii juste etc. ce conţin intuiţii ontologice profunde şi noi. Dar toate acestea nu pot, nici în fiecare caz concret, nici în totalitatea lor, să înlăture acest viciu fundamental al sistemului, viciu care provine din fundarea ontologiei pe logică. Influenţa lui Hegel asupra gîndirii timpului său şi pînă în zilele noastre este imensă şi excepţional de rodnică ; acolo însă unde s-a resimţit acţiunea sistemului, s-a făcut simţită întotdeauna o influenţă care a frînat dezvoltarea gîndirii.

După cum am văzut, chiar poziţia logicii în cadrul sistemului face ca acesta să capete accente religioase. Asupra rolului pe care-l au momentele religioase la Hegel s-au purtat numeroase controverse. Un timp, o mare parte a teologiei reacţionare ortodoxe l-a invocat pe Hegel în sprijinul ei, pe cînd aripa radicală a adepţilor lui au văzut în el un ateu camuflat[54]. La baza unor astfel de interpretări opuse trebuie să se afle o profundă ambiguitate a concepţiei hegeliene despre religie. Repetăm ceea ce am mai spus : poziţia lui Hegel faţă de religie n-are nimic de-a face cu dilema lui Bellarmin, care a dominat secole.

[54] Vezi broşura lui Bruno Bauer *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Leipzig, 1841, broşură la care a colaborat şi tînărul Marx.

Lucrul cel mai izbitor este că pe Hegel, în genere, nici nu-l preocupă nevoia religioasă ca atare ; el tratează cu ironie *Convorbirile despre religie* ale lui Schleiermacher, le ironizează din plin. Străduința lui Jacobi către o cunoaștere nemijlocită îndreptată spre religie, el o respinge consecvent. Conspectele sale din Jena sînt pline de remarci foarte manifest ironice asupra rolului religiei în viața de toate zilele etc. Și mai tîrziu, de pildă în polemica sa împotriva cunoașterii nemijlocite și împotriva credințelor legate de această cunoaștere și nefixate pe conținuturi strict dogmatice, apare pronunțat faptul că el are față de trebuințele religioase doar un dispreț aristocratic și că nu recunoaște drept religie decît ceea ce este statuat oficial de către biserică ca avînd relevanță socială primară în religia creștină [55]. Îndărătul tuturor acestor atitudini se află însăși poziția sa ambiguă față de religie. Pe de o parte, el continuă într-un alt mod, în condiții schimbate, tradițiile iluminismului cu privire la o religie a rațiunii. Dar în timp ce iluminiștii germani proeminenți pornesc de la tendințele progresiste în ce privește necesitățile religioase actuale cu scopul de a găsi o armonie între aceste tendințe și exigențele rațiunii, ajungînd inevitabil într-o opoziție atît cu biserica în ortodoxia ei, cît și cu statul semifeudal, care avea ca reazem religia, la Hegel nu găsim nici o polemică împotriva celor conținute în religie ; pentru el, acestea sînt realități istorice și de aceea etape pe drumul spiritului către sine însuși. Elementul rațional al religiei constă pentru Hegel în faptul că ea exprimă pe treapta inferioară a reprezentării același conținut pe care numai filozofia este în stare să-l ridice adecvat la nivelul conceptului. Așadar, nici conținutul și nici formele religiei nu sînt supuse vreunei critici. Hegel arată doar că în acestea pot fi găsite aceleași categorii și relații dialectice ca și în filozofia însăși, dar nu încă la nivelul conceptului, ci doar la nivelul reprezentării. În *Fenomenologie*, acest lucru este exprimat precis : *„Această formă a reprezentării* constituie determinația în care spiritul este conștient de sine în această comunitate a sa. Ea nu e încă conștiință de sine a acestuia, ci și-a atins conceptul ei ca concept ; procesul de mijlocire este încă incomplet. În această unire a ființei și gîndirii este deci o lipsă ; viața spirituală este încă afectată cu scindarea neîmpă-

[55] *Enciclopedia*, partea I, p. 148 și 152.

cată într-un «dincoace» și un «dincolo». *Conținutul* este conținut adevărat, dar toate momentele sale puse în elementul reprezentării au caracterul de a nu fi concepute, ci de a apărea ca laturi complet independente, care se raportează una la alta în mod *exterior*. Pentru ca conținutul adevărat să-și capete și forma sa adevărată pentru conștiință, este necesar ca și aceasta din urmă să treacă la o formație superioară, ca intuiția ei a substanței absolute să fie ridicată la concept și ca, *pentru ea însăși*, conștiința ei să fie identificată cu conștiința-de-sine, cum aceasta s-a întîmplat pentru noi, adică *în sine*" [56]. După cum întreaga *Fenomenologie* degajă un spirit napoleonian, și această concepție despre religie este profund influențată de poziția lui Napoleon față de religie ; o recunoaștere a existenței și puterii ei istorice, îmbinată cu o aproape totală independență față de esența ei lăuntrică ; ea trebuie să fie integrată, pentru Franța lui Napoleon, în noul stat burghez, iar pentru Germania lui Hegel, în filozofia corespunzătoare acestuia pe plan spiritual.

După cum știm, prezentul și statul corespunzător lui rămîn pentru Hegel și după căderea lui Napoleon, în perioada Restaurației, categorii centrale ale spiritului. Deci, indiferent de schimbarea accentelor, statutul filozofic al religiei nu se schimbă. Respectiva formulare din *Enciclopedie* sună astfel : „Spiritul absolut, în nemijlocirea și sensibilitatea depășită a formei și a cunoașterii, este, după conținut, spiritul ființînd-în-și-pentru-sine al naturii și al spiritului ; după formă, el este mai întîi pentru cunoașterea subiectivă de ordinul *reprezentării*. Aceasta dă, pe de o parte, momentelor conținutului său independență, le face presupoziții unele față de altele și fenomene ce se urmează *unele pe altele — o înlănțuire a evenimentelor* după *determinații finite ale reflecției*" [57]. Evident, substratul acestor reflecții tîrzii ale lui Hegel este altul decît pe timpul marilor speranțe generate de Napoleon, ba mai mult, apropierea exterioară față de religie crește, ajungînd pînă la prelegerile sale tîrzii despre argumentarea existenței lui Dumnezeu. Recunoașterea istorică a religiei ca realitate eficientă sub raport spiritual se accentuează mereu, fără a dobîndi însă vreodată o legătură mai profundă cu conținutul ei. Chiar dacă scrieri ca

---

[56] Hegel. *Fenomenologia spiritului*, ed. cit., p. 429—430.

[57] Hegel. *Enciclopedia...*, ed. cit., p. 385—386.

Posaune, amintiri ca cele ale lui Heine nu cuprind totalitatea acestor relaţii, totuşi, ele exprimă unele dintre momentele lor hotărîtoare. Deja faptul că definirea deosebirii dintre religie şi filozofie ca deosebirea cu acelaşi conţinut dintre reprezentare şi concept conferă o mare pondere opoziţiei dintre terestru şi transcendent demonstrează că interpretările antireligioase sînt în bună parte justificate.

Mai tîrziu, evident, terestrul nu mai apare atît de direct pe prim plan în determinaţiile generale, totuşi, unele consideraţii importanţe ale lui Hegel indică mereu aceleaşi tendinţe. Citez, ca exemplu, consideraţiile sale asupra Paradisului din *Filozofia istoriei* : „Căci starea de nevinovăţie, această stare paradisiacă, este o stare animalică. Paradisul este o grădină unde nu pot rămîne decît animalele, nu şi oamenii. Căci animalul este una cu Dumnezeu, dar numai privit în sine. Numai omul este spirit, adică pentru sine însuşi. Această existenţă pentru sine, această conştiinţă constituie însă, totodată, despărţirea de spiritul general divin" [58]. Şi aici este vorba despre caracterul imanent terestru al dezvoltării umane, în opoziţie cu păcatul originar transcendent din religie. Concepţia despre religie a lui Hegel n-a avut lăuntric niciodată vreo legătură cu cea romantică din perioada Restauraţiei. Treitschke, despre care nimeni nu va spune niciodată că este un radical de stînga, observa odată în legătură cu ministrul Altenstein, principalul protector al lui Hegel şi al elevilor acestuia : „În jurul mesei sale primitoare se dezbătea uneori la rece problema dacă creştinismul va mai dura douăzeci sau cincizeci de ani" [59]. Chiar dacă în perioada tîrzie a lui Hegel, în opoziţie cu perioada sa din vremea *Fenomenologiei*, se conturează o apropiere de protestantismul oficial, totuşi, această perspectivă nu este în totală contradicţie cu concepţiile sale generale. Căci dacă previziunile emise în discuţiile purtate în jurul mesei lui Altenstein s-ar fi adeverit, spiritul ar fi atins în mod şi mai desăvîrşit nivelul conceptului ; religia ca reprezentare ar fi putut atunci să fie tratată pur istoric ca „interiorizare" *(Er-Innerung)*, în sensul din *Fenomenologie*, fără a introduce contradicţii în sistem.

[58] Hegel. *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 306.

[59] Treitschke. *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1927, III, 401.

Cercetarea multilaterală și amănunțită a acestui complex de probleme ar fi sarcina unei istorii a filozofiei. Nouă ne este suficientă stabilirea acestui contrast dintre transcendența teleologică în sistemul logic și caracterul terestru în metoda dialectică concepută ontologic. Acest contrast explică — și anume din ambele laturi — de ce filozofia hegeliană n-a jucat și nici nu joacă absolut nici un rol în toate bătăliile spirituale moderne pentru fundamentarea filozofică a trebuinței religioase. O bază și o argumentare găsesc aceste tendințe în secolul al XIX-lea numai în romantism și în curentele derivate, în primul rînd la Schleiermacher și Kierkegaard, ambii avînd o poziție dușmănoasă față de filozofia lui Hegel, în timp ce această filozofie a prezentat importanță pentru contracurentul cu orientare terestră, netranscendentală, de la Strauss și Feuerbach pînă la Marx și marxism. Necesitatea istorică a acestei mișcări, semnificația ei pentru înțelegerea justă a fenomenului social au făcut din neîncetata dispută critică cu Hegel una din problemele vitale ale marxismului, într-un sens dublu și totuși unic : căci critica cea mai ascuțită a elementelor retrograde este cu totul de nedespărțit de dezvoltarea critică a elementelor progresiste. Tocmai așa l-a criticat tînărul Marx pe Hegel în disertația sa de doctorat, încă înainte de a-și fi găsit propria sa filozofie ; în felul acesta procedează, la urma-urmelor, Lenin în comentariile sale critice, mai ales pe marginea *Logicii*. Aceste critici nu numai că îmbină sublinierea aspectelor pozitive și a celor negative, ci, totodată, sînt indisolubil legate de cerințele zilei, situînd întotdeauna în centru acele aspecte care în momentul respectiv reprezintă problemele cardinale pentru dezvoltarea marxismului. Așa, de pildă, în critica făcută de Lenin lui Hegel prevalează punctul de vedere al gnoseologiei. După Lenin, această mare tradiție a fost dată uitării. Pe de o parte, în aceste condiții, marxismul se estompează, pînă la dispariție, în propria sa vatră, în mișcarea muncitorească (evident, numai în țările capitaliste) ; pe de altă parte, interpretarea sa se denaturează într-un schematism scolastic și dogmatic în formă și practicist în conținut la Stalin și la discipolii lui.

Studiul nostru se străduiește să restabilească contactul cu marile tradiții ale marxismului. El încearcă să continue aceste tradiții și prin faptul că își ia drept temă ontologia existenței sociale, căci în haosul actual de teorii

pseudoingenioase, plat egalizatoare și fals profunde înnoirea necesară a marxismului reclamă o ontologie întemeiată și întemeietoare, care găsește în realitatea obiectivă a naturii o bază reală pentru existența socială și care este, totodată, în stare să reprezinte această existență socială în simultana ei identitate și deosebire față de ontologia naturii. Analiza profundelor antinomii ale sistemului hegelian e doar o muncă pregătitoare pentru asemenea clarificare a problemei. Acum este important să relevăm nu numai marile descoperiri dialectice ale lui Hegel în cazuri particulare care infirmă construcțiile false ale sistemului logicist, ci și fundamentele și principiile ontologice ale dialecticii sale în corelațiile lor esențiale.

2. Ontologia dialectică a lui Hegel și determinațiile reflexive

Am fost obligați să expunem destul de amănunțit deformațiile care apar în ontologia lui Hegel ca urmare a preponderenței metodologice a principiilor logice. Acum însă se pune problema ca în baza viziunii clare dobîndite prin critica anterioară să extragem din „îngrășămîntul" contradicțiilor abordările ontologice corecte ale lui Hegel și să le redăm cît mai exact cu putință. Numai astfel pot fi puse în lumină originalitatea sa deschizătoare de drumuri, marea sa actualitate pentru problemele cu care este confruntată azi ontologia, și în primul rînd ontologia existenței sociale. Faptul că cu acest prilej vom fi nevoiți să atragem atenția în repetate rînduri asupra acțiunii deformante pe care o exercită prioritatea metodologică a logicii în sistemul său nu schimbă nimic din caracterul precumpănitor pozitiv al analizei devenite astfel necesare. Soarta lui Hegel în istoria gîndirii omenești, și anume faptul că opera sa a avut drept prim mare efect crearea aparenței de a fi încheiat dezvoltarea filozofiei și de a fi îndreptat-o pe un făgaș definitiv, în timp ce în realitate el a fost descoperitorul unui nou tărîm, un stimulator peren al gîndirii, se află, ce-i drept, în contradicție cu opinia lui despre sine însuși și cu opiniile primilor săi discipoli contemporani, dar nu este în nici un caz o excepție singulară în istoria filozofiei. Și operei lui Aristotel i s-a atribuit mult timp, în epoci diferite, un asemenea caracter desăvîrșit, și ea a fost combătută adesea cu pa-

siune ca o frînă a dezvoltării filozofiei şi totuşi el se impune în vremurile noastre ca un înnoitor excepţional, care în nenumărate domenii a croit drum unor noi concepţii, chiar dacă nu arareori a făcut-o în forme false, generatoare de eroare.

Asemănătoare este şi poziţia lui Hegel în problematica filozofică din zilele noastre. Numai că, pentru a nu da loc la confuzii, această poziţie se cere a fi concretizată. După ce s-a retras marele val antihegelian de după revoluţie, după ce esenţa extrem de problematică a neokantianismului cu pretenţii neîntemeiate de ortodoxie s-a evidenţiat prin crize tot mai puternice, a apărut pentru prima oară în cercurile istoricilor o mare consideraţie pentru caracterul universal al cunoştinţelor lui Hegel, pentru modul cuprinzător şi concret în care a conceput realitatea, iar acest interes crescînd a generat treptat chiar o mişcare ce avea drept obiectiv reconsiderarea lui. Fără a ne angaja într-o polemică cu această mişcare [1], trebuie doar să subliniem că demersul nostru nu are nimic de-a face cu acele tendinţe. Ele urmăreau să-l ancoreze istoriceşte pe Hegel în filozofia burgheză dominantă atunci, atribuind de fapt relaţiilor lui Hegel, pe de o parte cu Kant, pe de altă parte cu romantismul, o importanţă ireală, excesivă şi prezentîndu-l în felul acesta — pentru a doua oară — ca pe un filozof al conservatorismului. Noi, dimpotrivă, afirmăm că orientarea spre viitor a lui Hegel constă în influenţa pe care a avut-o în apariţia şi elaborarea marxismului. Evident, şi în cazul acesta este vorba de o dezvoltare foarte inegală. Engels mai trăia şi a atras zadarnic atenţia că moştenirea dialectică a lui Hegel nu trebuie uitată. Cu toate acestea, kantianismul şi pozitivismul au eliminat dialectica din conştiinţa socialiştilor din acea vreme. Şi a doua încercare de reconsiderare a fost zadarnică, deoarece încremenirea şi deformarea marxismului în perioada stalinistă nu puteau să nu transforme imaginea lui Hegel într-o mască caricaturală. (Eforturile contrare ale unor izolaţi au rămas în acea epocă simple episoade.) Abia în ultimii ani pare să fi venit timpul să reînnodăm legătura cu marile tradiţii filozofice ale lui Marx. Consideraţiile care urmează despre Hegel merg pe această linie : prelucrarea ontologiei sale, în primul rînd a celei

[1] Am tratat amănunţit această problemă în cartea mea *Die Zerstörung der Vernunft*, în *Werke*, Band 9, Neuwied-Berlin, 1962, p. 474 şi urm.

sociale, este făcută cu scopul de a pune mai bine în lumină poziţiile acestor doi mari gînditori în legătura lor intimă şi în diferenţa lor calitativă, ba mai mult, în opoziţia lor. Faptul că acum problemele ontologice se află pe prim plan nu ţine cîtuşi de puţin de vreo preferinţă tematică a autorului ; mai degrabă el este efectul situaţiei în filozofia timpului nostru, care acordă imperios prioritate acestor probleme faţă de toate celelalte.

Începem cu un fapt în genere cunoscut, procesualitatea drept categorie centrală a unei noi ontologii. Marile descoperiri din ştiinţele naturii, experienţele istorice ale secolelor deosebit de bogate în răsturnări au zdruncinat în imaginea concretă, cotidiană a oamenilor despre lume străvechea dominaţie exclusivă a unei substanţialităţi veşnice, aflate în repaus, inerte, puterea absolută a obiectivităţii primar obiectuale faţă de mişcarea concepută ca secundară. Există, într-adevăr, din cînd în cînd, încercări în filozofie de a ajunge la un compromis cu viaţa — mă gîndesc în primul rînd, în această privinţă, la Leibniz —, totuşi, categoriile filozofice de bază rămîn la nivelul obiectualităţii invariabile în sine şi pentru sine ; cînd Kant vorbeşte despre incognoscibilitatea realităţii existente în sine, el denumeşte incognoscibilul în mod semnificativ lucru în sine, iar cînd Fichte încearcă să introducă o mobilitate sistematică în sistemul filozofiei, el nu îndrăzneşte să facă acest lucru decît plecînd de la subiect. Hegel este primul mare gînditor de la Heraclit la care devenirea dobîndeşte o preponderenţă ontologică obiectivă în raport cu existenţa ; măreţia lui filozofică constă nu în ultimă instanţă în faptul că această depăşire a priorităţii existenţei asupra devenirii nu are un caracter simplu şi direct, ci cheamă la viaţă o metodă multilaterală şi universală. Desigur, Hegel este de acord cu toate tezele lui Heraclit : „Nu există teză a lui Heraclit pe care să nu o fi preluat în *Logica* mea“ [2]. Valoarea metodologică principală a *Istoriei filozofiei,* lucrare scrisă tîrziu, constă în faptul că Hegel cercetează pretutindeni apariţia noii tendinţe ontologice chiar de la primele ei începuturi, în faptul că el vede în dezvoltarea ei, de la primele manifestări şi impulsuri embrionare pînă la istoria secretă propriu-zisă a gîndirii omeneşti, istoria cuceririi realităţii obiective.

[2] *Geschichte der Philosophie,* XIII, 301 ; 18, 329.

Ideea metafizică fundamentală a identității subiect-obiect, a transformării substanței în subiect își arată dubla înfățișare abia în această conexiune : pe de o parte, după cum am văzut, o ontologie orientată logic, care denaturează prin rigiditatea ei logicist ierarhică tendința heraclitică a noii ontologii, pe de altă parte, una care formulează marea cerere ca omul să trăiască într-o lume pe cît posibil adecvat înțeleasă, deși înțelegerea adecvată ia naștere în mare măsură tocmai prin faptul că gîndirea ne învață să ne dăm seama că procesele înțelese sînt străine, imanent suficiente sieși și indiferente față de subiect. De aceea, Hegel a putut să descopere nașterea mișcării dialectice nu numai la Heraclit, ci și la eleați, care aveau o orientare direct opusă, și chiar la primii atomiști, Leucip și Democrit.

Totuși, procesualitatea simplă, așa cum apare ea la Heraclit, este numai forma primă, necesar abstractă a acestei noi înțelegeri a lumii. (Asupra interpretării istoric-dialectice a abstractului drept categorie ontologică și gnoseologică vom reveni mai amănunțit.) Ea duce în mod necesar la paradoxuri rodnice, dar insolubile în nemijlocirea lor. Căci și procesualitatea realității este contradictorie, are un caracter dialectic și, de aceea, comportă inegalitatea ca o formă de manifestare obiectiv condiționată. Este, fără îndoială, adevărat că nu poți intra de două ori în același rîu, dar este tot atît de adevărat că rîul, în trecerea și petrecerea sa neîntreruptă, prin depășirea neîntreruptă a propriei sale identități, totodată reproduce neîntrerupt această identitate a sa ; săgeata în zbor stă nemișcată, spune Zenon, exprimînd prin aceasta tot atît de rodnic și paradoxal anumite contradicții dialectice ale raportului spațiu-timp-mișcare, fără a le putea duce la o soluționare dialectică. Nici chiar cele mai geniale descoperiri ale unor legături dialectice particulare, întrucît, cu toată valabilitatea lor generală, ele rămîn, în ultimă instanță, totuși corelații particulare și nu cuprind multilateral — nici real, nici mental — totalitatea existenței, nu puteau să transforme fundamental viziunea umană asupra lumii.

În pofida unor asemenea impulsuri strălucite, această viziune a rămas în ansamblul ei statică, orientată spre substanțialitate și obiectualitate, și nu spre procesualitatea universală. De lipsa universalității cuprinderii concrete au

suferit nu numai genialele începuturi ale gîndirii dialectice din antichitate, ci şi acele încercări care nu s-au limitat să clarifice contradicţii singulare ale realităţii sau chiar să înfăţişeze procesualitatea realului în lumina unei contradicţii fundamentale, ci au căutat chiar să construiască un sistem universal al contradicţiei producătoare de mişcare şi produsă de mişcare. De la Cusanus şi pînă la Schelling apar sisteme atotcuprinzătoare care înfăţişează categorial omniprezenţa sistematică a contradicţiei în sensul unei asemenea procesualităţi universale a lumii şi a cunoaşterii acesteia. Prin aceasta însă contradicţia procesuală a fost investită doar aparent cu putere ontologică, căci, întrucît depăşirea contradicţiilor le face să dispară, depăşirea definitivă, cunoaşterea absolutului prin *coincidentia oppositorum*, înseamnă tocmai reinstaurarea absolută a lumii staticului : proces şi contradicţie sînt degradate — vrînd-nevrînd — pînă la nivelul de criterii categoriale ale simplei materialităţi, ale simplei finitudini, în timp ce absolutul ca transcendenţă se menţine, în opoziţie cu procesualitatea a ceea ce este material, într-o stare superioară, lăsînd cu mult în urma sa şi mai prejos de sine toate contradicţiile. Hegel o rupe încă de la începutul activităţii sale cu această concepţie. Încă în scrisoarea sa polemică despre Schelling se spune, într-o opoziţie neenunţată explicit, în legătură cu concepţia de bază, fermă, a acestuia : „Absolutul însuşi este însă... identitatea identităţii cu nonidentitatea ; în el există opoziţia şi unitatea“ [3]. Prin aceasta, după cum vom vedea, nu numai că a fost recunoscută o treaptă nouă, pînă atunci neconştientizată, a mobilităţii dialectice, ci, totodată, întreaga viziune asupra lumii cunoaşte o răsturnare ontologică : prin faptul că pentru absolut este valabilă aceeaşi lege a procesualităţii dialectice ca şi pentru întreaga lume a finitului, diferenţa, opoziţia dintre material şi transcendent

[3] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, I, 252 ; 2, 96. Prima redactare cunoscută a acestei formulări radical noi a dialecticii se află deja în fragmentul despre sistem din perioada de la Frankfurt ; acolo Hegel se exprimă astfel : „Viaţa trebuie considerată ca îmbinarea îmbinării cu neîmbinarea“ (H. Nohl. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, 348.) Evident, redactarea din Jena este mai conştientă şi mai generală, dar opoziţia faţă de Schelling, faţă de tipul de dialectică susţinut de acesta şi de înaintaşii săi este un bun spiritual al tînărului Hegel.

dispare din ontologia dialectică promovată consecvent, şi prin aceasta toate obiectele (procesele) lumii materiale, finite, pămînteşti etc. dobîndesc — în ultimă instanţă — aceeaşi structură ontologică ca şi absolutul însuşi. Existenţa unor gradaţii înăuntrul acestei omogenităţi dialectice profunde şi universale nu poate să schimbe nimic esenţial în această structură de bază. Victoria ontologică a procesualităţii universale, contradictorii imanente ei ridică concepţia unitară a întregii realităţi la un nivel calitativ superior oricăror încercări din trecut.

Prin aceasta, categoria de totalitate dobîndeşte o semnificaţie ontologică pe care nu putea s-o aibă înainte. „Adevărul este întregul" [4], spune Hegel programatic în *Fenomenologia* sa. În această generalitate abstractă şi goală, categoria de totalitate n-ar fi, totuşi, în nici un caz potrivită pentru a constitui temeiul unei noi ontologii, dealtfel ca atare ea figura deja în acele sisteme dialectice care, după cum am arătat, au oprit procesul dialectic tocmai înaintea punctului său culminant. La Hegel, totalitatea este, totuşi, mult mai mult decît o simplă cuprindere sintetică a universalităţii extensive, ea este structura de bază în eşafodajul acestei universalităţi extensive, ea este structura de bază în eşafodajul întregii realităţi. Aceasta nu posedă doar ca atare atributul integralităţii, ci este compusă din părţi, din „elemente" care, la rîndul lor, sînt şi ele structurate ca totalităţi. Întregul despre care el vorbeşte programatic este o totalitate constituită din conexiunile dinamice ale totalităţilor relative, parţiale, speciale. Se poate spune că în acest principiu rezidă adevărata esenţă ontologică a unităţii concrete a viziunii hegeliene despre lume. Evident, numai în forma ezoterică a acesteia, căci noi am văzut că în realizarea lui concretă acest principiu este mult voalat de reflecţii logiciste ierarhice. Dar chiar reflecţiile lui Hegel în finalul *Logicii* sale arată că noi scoatem în evidenţă adevărata esenţă, puternic ascunsă, şi nu introducem în gîndirea lui Hegel un conţinut ezoteric, ceva străin. „Datorită sus-arătatei naturi a metodei, ştiinţa se prezintă ca un cerc închis în sine, în al cărui început sfîrşitul înghite baza simplă, medierea ; acest cerc este în acelaşi timp un *cerc de cercuri*, fiindcă fiecare membru singular, fiind animat de metodă, este reflectarea în sine, care, în timp ce se reîn-

[4] Hegel. *Fenomenologia*, ed. cit., p. 18.

toarce în început, este totodată și începutul unui nou membru" [5].

Dar simpla indicare a conceptului de totalitate nu este suficientă pentru înțelegerea acestei noi ontologii. Căci — privite strict logic — s-ar putea ca aceste totalități parțiale, precum și totalitatea generală ce ia naștere din ele să aibă încă un caracter static, „obiectual". Hegel respinge însă această posibilitate încă în enunțul programatic menționat și scoate în evidență tot acolo unele caracteristici importante ale dinamicii dialectice a acestei concepții despre totalitate. „Întregul este însă numai esența care se împlinește prin dezvoltarea sa. Trebuie spus despre Absolut că el este prin esență rezultat, că el era numai *la urmă* ceea ce el este cu adevărat; și în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea-lui-însuși. Oricît de contradictoriu ar părea ca Absolutul să fie conceput esențial ca *rezultat*, puțină gîndire pune în adevărata lumină această aparență de contradicție. Începutul, principiul, adică Absolutul, așa cum el este mai întîi și nemijlocit exprimat, este numai universalul" [6]. Bineînțeles, Hegel rămîne, totodată, fidel propriei sale concepții despre Absolut ca subiect-obiect identic. Totuși, analizele sale au un sens general care depășește această problemă: întrucît Absolutul este conceput drept rezultat, care nu dobîndește un conținut adevărat decît prin procesul său de devenire, acest proces de devenire și dezvoltare este declarat drept ontologic primar. Iar existența, în care consecința lui se arată drept rezultat, apare ca produsul lui. Acest lucru este subliniat și prin faptul că Absolutul este caracterizat la început ca universal, ceea ce la Hegel în acest context nu trebuie să desemneze în nici un caz o desăvîrșire ontologică din care ia ființă prin emanație concretul și particularul. Universalul este evident luat aici în sensul a ceea ce e doar universal, deci încă nu concret, lucru confirmat în observația care urmează citatului anterior: „tot atît de puțin după cum cînd spun *«toate animalele»*, acest cuvînt poate fi considerat drept o zoologie...". Aici, desigur, trecerea de la universal la rezultatul autentic este prezentată numai ca proces de cunoaștere, totuși, Hegel consideră procesualitatea ca semn hotărîtor atît al

[5] Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 843—844.

[6] Hegel. *Fenomenologia*, ed. cit., p. 18.

realității, cît și al cunoașterii acesteia. De aceea, spune el ceva mai jos, în aceeași ordine de idei : „Dacă embrionul este desigur *în sine* om, el nu este încă acesta *pentru sine*", unde drumul, pe planul realului, de la a-fi-în-sine la a-fi-pentru-sine determină deja categorial mai exact esența și direcția acestei procesualități ontologic primare. Și astfel apar noi consecințe ontologice hotărîtoare ale acestei teze : dacă realitatea în sens ontologic poate să fie întotdeauna numai rezultatul unui proces, rezultă cu stringență că acest „rezultat" poate fi înțeles adecvat numai prin acest proces, deci numai prin geneza lui. Orice cercetare care consideră acest rezultat ca ceva existent, deci static, trebuie să rămînă la datul lui nemijlocit și, din această cauză, va trece impasibilă pe lîngă determinațiile lui hotărîtoare, dintre care cea mai importantă este tocmai caracterul procesual complex al realității. Am văzut cît de des înlocuiește Hegel această geneză reală printr-o „derivare" logică. Acest fapt trebuie criticat, dar măsura definitivă a acestei critici ne-o dă abia ontologia lui Hegel, întrucît ea concepe geneza reală ca temei dinamic al oricărei obiectualități (al oricărui rezultat). Abia prin acest fapt identitatea lui spinoziană dintre ordinea și legătura lucrurilor și a ideilor devine cu adevărat dinamică și dialectică, procesuală. Dacă ne amintim aici reflecțiile lui Hegel din *Logică*, că cunoașterea „membrilor" fiecărui rezultat este, totodată, începutul unui nou membru, atunci avem imaginea acelei procesualități universale a lui Hegel în care geneza reală, ontologică constituie cheia cunoașterii tuturor „rezultatelor".

Prefața la *Fenomenologie* aduce și alte precizări importante în legătură cu această problemă centrală a ontologiei lui Hegel. Aici este vorba direct despre problematica ontologică a existenței sociale, evident însă, după cum este acest lucru de cele mai multe ori la Hegel, fără o delimitare clară a acestui domeniu, unele din exemplele date părînd să indice că Hegel a vrut să exprime aici o lege ontologică generală. Hegel pleacă aici de la noua situație a lumii din perioada publicării operei sale ; în cuvîntul de închidere a cursului său, în toamna anului 1806, el exprimă această idee și mai plastic decît în lucrarea sa : „Ne aflăm într-un moment istoric important, într-o perioadă de efervescență, cînd spiritul a pășit hotărîtor înainte, dincolo de făptura lui de odinioară, dobîn-

dindu-şi o nouă ipostază. Întreaga masă de reprezentări şi concepte de odinioară, legăturile lumii se desfac şi se destramă ca o imagine de vis. Se pregăteşte o nouă afirmare a spiritului" [7]. Despre această nouă afirmare se spune în *Fenomenologie* că „prima apariţie a lumii noi nu este mai întîi decît întregul învăluit în *simplitatea* lui, adică temeiul său general". De aceea, ea poate fi cunoscută numai ezoteric, de un mic număr de oameni. „Numai ce e perfect determinat este totodată exoteric, capabil să fie învăţat şi să constituie un bun al tuturor"[8]. Pentru a putea înţelege această idee a lui despre caracterul abstract simplu al noului în istorie, Hegel foloseşte ca exemplu opoziţia dintre copil şi matur, dintre ghindă şi stejar.

Dacă şi în ce măsură ideea despre caracterul abstract al noului poate fi în general extinsă şi asupra naturii pare şi astăzi o problemă greu de soluţionat. Abia cînd geneza structurilor din natura anorganică va fi mult mai bine cunoscută decît astăzi, cînd deci se va putea vorbi concret şi precis despre istoria ei, abia atunci se va vedea dacă şi în ce măsură noul care se naşte are un caracter atît de simplu şi de abstract. Mai apropiată este aplicarea la natura organică, cu toate că, desigur, nici aici nu apare o similitudine adevărată cu istoria. Copilul este nu numai o fiinţă vie în genere, ci e totodată, inseparabil de aceasta, şi o fiinţă social-istorică. În orice caz, conştiinţa acestui lucru nu poate fi exclusă din analiza pe care o face Hegel modului de apariţie a noului. Este însă o caracteristică specifică a existenţei sociale faptul că conştiinţa nu este pur şi simplu conştiinţa despre un lucru care ontologic rămîne cu totul indiferent faţă de această existenţă conştientizată a sa, ci existenţa sau lipsa acestui lucru, justeţea sau falsitatea sa formează o componentă a existenţei înseşi şi deci conştiinţa în sens ontologic nu este un simplu epifenomen, indiferent cît de mare sau de mic este rolul ei în cazul dat. Oricum se rezolvă această problemă la nivel ontologic general, pentru ontologia existenţei sociale acest mod în care pune problema Hegel înseamnă o concretizare mai adîncă, deosebit de importantă şi de rodnică, a procesualităţii. Cînd ne vom ocupa de muncă, va trebui să analizăm mai amănunţit cît de importantă este categoria noului pentru conţinutul, structura şi di-

[7] Rosenkranz. *Hegels Leben*, p. 215.

[8] Hegel. *Fenomenologia*, ed. cit., p. 14, 15.

recția existenței sociale. Latura de conținut a fost, firește, adesea examinată. Hegel este însă primul filozof care a abordat această problemă a structurii sub raportul evoluției structurii, deci tot procesual. Importanța pe care o au aceste considerații în concepția de ansamblu a lui Hegel reiese din faptul că de ele se leagă direct polemica sa principială împotriva dialecticii lui Schelling, împotriva ultimei forme a concepțiilor care în Absolut suprimă procesualitatea. Hegel subliniază cît se poate de pregnant această opoziție : „A opune cunoașterii care distinge și este împlinită sau care caută și cere împlinirea această unică știință că în Absolut totul este același — sau a înfățișa *Absolutul* ei drept noaptea în care, așa cum se spune, toate vacile sînt negre —, aceasta este naivitatea goliciunii cunoașterii“ [9].

Dacă vom încerca să sintetizăm esențialul din ontologia lui Hegel pe baza celor expuse pînă acum, vom ajunge la concluzia că el concepe realitatea ca o totalitate de complexe în sine, deci relativ totale, că dialectica obiectivă constă în geneza, autodezvoltarea, interacțiunea și sinteza reale ale unor atari complexe, că din această cauză nici Absolutul ca concept interior al acestor mișcări totale nu se poate ridica niciodată la repausul unei indiferențe transcendentale față de mișcările concrete, că dimpotrivă, ca sinteză concretă de mișcări reale, el însuși — fără a afecta caracterul său absolut — este mișcare, proces, că și înăuntrul său acționează inevitabil forma primară a contradicției hegeliene, idealitatea identității cu nonidentitatea. Acest nucleu dialectic-ontologic al filozofiei hegeliene stă într-o vădită opoziție față de construcția logic-ierarhică a sistemului său. Hegel însuși a resimțit cîteodată această opoziție, însă întotdeauna conștient a dat-o deoparte, insistînd asupra caracterului logic unitar al construcției sistemului său. Astfel, el repetă, abordînd logica conceptului, că esența a luat naștere din ființă, conceptul din esență și deci, în ultimă instanță, din ființă. „Această devenire — precizează el într-o reflecție interesantă și semnificativă — are însă semnificația unei reacții față de sine, astfel încît mai curînd devenitul e *necondiționatul* și *originarul*“ [10]. În această mărturisire, care în ultimele ei consecințe ar însemna

[9] *Op. cit.*, p. 16.

[10] Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 598.

răsturnarea întregului sistem logic sau cel puțin o modificare fundamentală a lui, triumfă adevărul ultim al concepției ontologice a lui Hegel, și anume că realitatea (lumea conceptului) este ontologic primară, că ontologic din realitate rezultă prin abstracție esența, iar din esență ființa, că deci logica redă veritabilele raporturi ontologice într-o succesiune inversă, care, evident, este necesară din punct de vedere logic-metodologic. Și mai clar apare această idee într-o considerație asemănătoare din așa-numita sa „Logică mică". Aici, Hegel pune direct problema de ce, în pofida priorității conceptului, el nu-l tratează la începutul sistemului său. Este pentru el aici de la sine înțeles că obiectiv (ontologic) conceptul constituie adevăratul început, că obiectiv (ontologic) ființa și esența sînt derivate ale acestuia. El își apără procedeul motivînd că așa cere modul de prezentare : „Dacă conceptul ar fi pus la începutul logicii și dacă ar fi definit, așa cum este just după conținut, ca unitate a ființei și esenței, atunci s-ar naște întrebarea ce trebuie gîndit prin ființă și prin esență și cum ajung ele să fie reunite în unitatea conceptului. În acest fel s-ar începe cu conceptul doar în ce privește numele, nu și faptul însuși" [11]. În spatele acestui ocoliș metodologic se află, firește, mult mai mult decît își dădea Hegel însuși seama. Tratarea materialist-dialectică a acestei probleme la Marx va arăta că luat ca punct de plecare complexul relativ total, ontologic primar, încă neanalizat, nu înseamnă a exclude mișcarea gîndirii în sens invers către elementele abstracte, ci, dimpotrivă, a o promova. În această privință trebuie să fie însă absolut clar că adevăratul punct de plecare a fost realitatea însăși, că descompunerea ei prin abstracție duce la categorii ale reflectării a căror sintetizare reprezintă un drum al cunoașterii realității, dar nu drumul acesteia însăși, chiar dacă, firește, categoriile și corelațiile care iau astfel naștere ca reproduceri mentale ale realității trebuie să aibă un caracter ontologic, și nu logic. Dublul caracter al logicii hegeliene își găsește explicația și aici în întemeierea ei idealist-obiectivă, în concepția identității subiect-obiect, care nu numai că nu îngăduie o delimitare clară a categoriilor și metodelor ontologice de cele logice-gnoseologice, nu numai că le amestecă neîntrerupt unele cu celelalte, ci,

[11] Hegel. *Enciclopedia*..., partea I, ed. cit., p. 286.

totodată, subordonează constant aserțiunile ontologice punctelor de vedere logic-ierarhice, violentîndu-le și deformîndu-le astfel. Acolo unde descoperă elemente noi, gnoseologic rodnice, el face acest lucru bazîndu-se — conștient sau inconștient — pe ontologia sa adevărată.

Această stare de lucruri se vădește cel mai limpede cînd abordăm descoperirea metodologică cea mai importantă a lui Hegel, determinațiile reflexive. Credem — și sperăm că în cele ce urmează vom putea să și demonstrăm acest lucru — că ne aflăm aici în fața problemei centrale a dialecticii sale, atît în ceea ce privește dinamica și structura — independente de conștiință — ale realității, cît și în ceea ce privește diferitele lor oglindiri în conștiința subiectivă. Este cu totul de înțeles că Hegel însuși pune această problemă în mod nemijlocit din perspectivă gnoseologică, desigur, potrivit noului și importantului sens al propriei sale teorii a cunoașterii, radical deosebită de cea a predecesorilor și urmașilor săi, și anume așa cum apare ea în *Fenomenologia spiritului.* În fond, elementele metodologice fundamentale din această operă sînt următoarele : cum iau naștere în conștiința omului diferitele trepte, categorii etc. ale gîndirii omenești în același timp ca produse și instrumente ale aproprierii mentale și practice a realității, paralel cu dezvoltarea lor, cum infirmarea lor treptată, integrală sau parțială, duce la un mod de cunoaștere mai adecvat adevăratei esențe a realității, pînă cînd la subiect poate să apară o percepere autentică a realității. În ceea ce urmează — ținînd seama de critica făcută în prima parte a studiului nostru — vom face abstracție de soluția specific hegeliană, de preschimbarea substanței în subiect, și nu vom analiza decît rezultatele reale ale acestui proces. Este semnificativ faptul că Hegel tratează apariția determinațiilor reflexive în sistemul său într-o secțiune care poartă și ea titlul de *Fenomenologie.* El pornește de la viziunea lumii la nivelul percepției și cercetează cum din interrelațiile între realitate și încercările omenești de a subordona subiectivitatea, aceste încercări se ridică la nivelul intelectului. Atitudinea „naturală" a omului este cu acest prilej caracterizată de faptul că el descoperă în realitate obiecte singulare și că încearcă să le cuprindă în forma lor nemijlocit dată în izolarea lor aparentă. Această încercare produce însă spontan contrariul ei, raportarea unul la altul a obiectelor care apar nemijlocit, și din

această contradicție născută în comportarea spontană față de realitate rezultă determinațiile reflexive : „Conținutul conștiinței sensibile este în sine însuși *dialectic*. El trebuie să fie *singularul* ; dar tocmai prin aceasta... întrucît conținutul singular exclude din sine altceva — el se raportează la altceva, el se arată ca *trecînd dincolo de sine*, ca depinzînd de altceva, ca mijlocit de acesta, ca avînd în sine însuși altceva. *Adevărul următor al singularului imediat* este, așadar, acela că el e raportat la altceva. Determinațiile acestui raport sînt ceea ce numim *determinații ale reflexiei*“ [12]. Din mișcarea astfel orientată a subiectivității în efortul de a cuprinde mental realitatea se naște intelectul, primul lăcaș nemijlocit al determinațiilor reflexive.

Aici pare a se ivi o problemă în primul rînd gnoseologică. Desigur, o problemă care pentru perioada de trecere în care s-a format filozofia hegeliană a avut o însemnătate hotărîtoare, și anume nu numai în sens pur istoric limitat la această perioadă, ci ca o problemă importantă, ba chiar centrală, a oricărei gîndiri temeinice asupra realității. De aceea, determinațiile reflexive apar încă la Kant, în primul rînd în lucrarea sa dialectică, în *Critica puterii de judecată*. Acolo, ele au, desigur, un caracter pur gnoseologic ; ele se deosebesc doar prin aceea că parcurg drumul mental de la universal la particular sau drumul invers. Ele nu au nici un raport direct cu problema trecerii de la intelect la rațiune, care pentru Hegel are o importanță hotărîtoare. La Kant, intelectul și rațiunea se opun metafizic unul alteia și se exclud reciproc. Rațiunea pură este transcendentă în raport cu fenomenele, ea nu poate atinge niciodată nivelul unei utilizări empirice adecvate. Dar, în vreme ce conceptul de rațiune al lui Kant ducea la dialectica transcendentală, la contestarea oricărei posibilități de cunoaștere a lucrului în sine, în filozofia romantică ia naștere, mai întîi la Schelling, o transcendență irațională, reflexia este „privită, din cauza felului ei de a determina, drept antipod și dușman ereditar al modului de a considera absolut“ [13]. Astfel, din critica unilaterală a caracterului nedialectic al simplei cunoașteri prin intelect se trage concluzia unui salt în iraționalitatea transcendentă ;

[12] *Enciclopedia*, partea a III-a, ed. cit., p. 413.
[13] Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 389.

intelectului nu-i este opusă, ca la Hegel, raţiunea, care izvorăşte din propriul lui caracter contradictoriu, ci se întreprinde saltul îndrăzneţ spre intuiţia intelectuală, ceea ce, după cum am observat deja cu alt prilej, are drept urmare şi depăşirea contradicţiilor prin dispariţia lor în absolut. Hegel a protestat încă în perioada colaborării sale cu Schelling împotriva unei asemenea degradări a intelectului. În notele sale din Jena, el scrie : „Raţiunea fără intelect nu este nimic, în timp ce intelectul e ceva chiar şi fără raţiune. Intelectul nu e ceva ce poate fi dăruit“ [14].

Raţiunea se ridică la Hegel deasupra intelectului prin aceea că ea. recunoaşte corelaţia adevărată — contradictorie, dialectică — dintre obiecte în aparenţă de-sine-stătătoare şi total independente unele de altele în viaţă şi în respectivele categorii şi relaţii categoriale în realitatea obiectivă şi în gîndirea corectă. Fiecare act al raţiunii este deci, totodată, o confirmare şi o depăşire a modului propriu intelectului de a concepe realitatea. Hegel înfăţişează această opoziţie în legătură cu unele categorii astfel : *„Că pentru cea din urmă* (raţiunea. — G. L.), obiectul este ceea ce *e determinant în-şi-pentru-sine, identitatea conţinutului şi a formei, a universalului şi a particularului,* — pentru *cel dintîi* (intelectul. — *G. L.),* dimpotrivă, obiectul se descompune în formă şi conţinut, în universal şi particular, într-un *în sine gol* şi în *determinaţia* care îi vine din afara acestuia, — aşadar că în gîndirea *intelectului conţinutul* este *indiferent* faţă de *forma* lui, în timp ce în cunoaşterea *raţională,* adică în cunoaşterea pe treapta conceptului, el îşi produce din sine forma sa“ [15]. Aşadar, intelectul şi raţiunea sînt opuse aceleiaşi lumi-obiect (nu ca la Kant, lumii simplelor fenomene şi aceleia a lucrului în sine, incognoscibil) ; raţiunea şi intelectul se comportă într-adevăr în mod esenţial diferit faţă de lumea-obiect, dar această deosebire ia naştere, cu o necesitate dialectică imanentă, tocmai din caracterul necesarmente contradictoriu al intelectului în sine, ca încununarea şi desăvîrşirea acestuia (nu în sensul unei opoziţii de nedepăşit între intelecţia plat-empirică şi intuiţia intelectuală transcendent-iraţională). Evident, această legătură organic-dialectică nu trebuie să estom-

[14] Rosenkranz. *Hegels Leben,* 546 ; *Aphorismen aus Hegels Wastebook,* 2, 551.

[15] Hegel. *Enciclopedia...,* partea a III-a, ed. cit., p. 296.

peze contradicțiile inerente ei. În atitudinea rațiunii, ea manifestă comportarea față de realitate corespunzătoare esenței acesteia : recunoașterea faptului că ea este primar constituită din complexe stratificate, în mișcare și din multiplele relații dinamice ale acestora, pe cînd intelectul poate să cuprindă numai ceea ce apare nemijlocit și reflectările abstracte corespunzătoare. Oricît ar fi însă de tranșant contrastul, nu numai că rațiunea se va dezvolta întotdeauna din intelect, dar ambele — orientate asupra aceleiași realități — folosesc aceleași categorii ca principii ordonatoare ale aceleiași, deși diferit concepute, realități, și anume determinațiile reflexive, „numai că" intelectul o face într-o separație fals nemijlocită, pe cînd rațiunea într-o coordonare autentică dialectic-contradictorie.

Privind acest drum gnoseologic al lui Hegel de la intelect la rațiune, ne putem da ușor seama de semnificația lui epocală : în opoziție cu gînditorii anteriori și contemporani cu el, Hegel reușește să pună bazele cunoașterii unei realități complexe dinamic-contradictorii, fondate pe totalități, răsturnînd astfel gnoseologia din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. El a impus raționalitatea superioară realizabilă în întregul domeniu al cunoașterii, el nu se oprește, ca iluminismul, la intelect, el nu împinge, cum face Kant, cunoașterea rațională în imperiul incognoscibil al lucrului în sine, el nu se rătăcește, ca Schelling și romanticii, drept urmare a criticii intelectului, în țara învăluită de neguri a iraționalității. Sînt deci îndreptățite cuvintele lui Lenin că dialectica este gnoseologia lui Hegel [16]. Dar, întrucît, totodată, teoria marxistă a cunoașterii ca doctrină a dialecticii subiective presupune constant o ontologie, și anume doctrina despre dialectica obiectivă a realității, și întrucît teoria marxistă a cunoașterii concepe, din această cauză, mimesis-ul ca formă de-sine-stătătoare a reproducerii mentale a realității, socotim că această idee necesită o lămurire suplimentară. Se știe că mimesis-ul a dispărut aproape complet din gnoseologia timpurilor moderne ; o excepție o constituie materialismul filozofic, unde mimesis-ul — făcînd abstracție de intuițiile geniale ale lui Diderot — a dobîndit o formă limitată, de timp mecanic-fotografic. Or, în crepusculul ce domină în doctrina hege-

[16] Vezi V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 29, București, Editura politică, 1966, p. 301.

liană a identității subiect-obiect, o latură care arată drumul înainte constă în faptul că această doctrină cuprinde, ca o componentă ascunsă, germeni ai mimesis-ului dialectic. Căci, după cum o cere metoda din *Fenomenologia* lui Hegel, drumul gnoseologic, drumul cuceririi prin gînd a lumii în general, deci și drumul de la intelect la rațiune, merge paralel cu drumul parcurs de modul fenomenal de apariție a realității, către esența ei. Doctrina identității subiect-obiect nu numai că permite recunoașterea prioritații absolute a existentului în-sine în raport cu propria sa devenire-pentru-noi, în cunoaștere, ci totodată, în cazul unei juste coordonări a principiului subiectiv cu cel obiectiv, însăși logica lucrurilor relevă o semnificație preponderentă a ultimului, deși aceasta nu se realizează niciodată conștient. Într-adevăr, această împletire a paralelismului subiectivitate-obiectivitate ne aduce în preajma mimesis-ului, iar pe de altă parte și totodată, rămînînd în această privință, evident, tot atît de puțin univoc determinată, ea ne duce la depășirea utilizării moderne mecanice a mimesis-ului și la o apropiere de utilizarea lui mai dialectică de către Aristotel. Desigur, în această privință nu trebuie trecut cu vederea că filozofia germană din acea vreme, și anume de la Kant încoace, a început să elaboreze rolul activ al subiectului în procesul de cunoaștere. Aici trebuie însă să ținem seama că Hegel a contestat hotărît activitatea creatoare a subiectului în sens kantian sau fichtean ; că la el această activitate este întotdeauna doar un aspect al conexiunii indestructibile dintre subiectivitate și obiectivitate ; că la el această activitate constă, în esență, în a ajunge la o asemenea comportare în raport cu lumea care să nu împiedice revelarea esenței obiective a lumii, ci, dimpotrivă, să o favorizeze, tocmai prin faptul că biruie formele nemijlocite ale fenomenului și le depășește. „Pe cel care privește rațional lumea — spune Hegel —, și ea îl privește rațional ; cele două aspecte se determină reciproc“ [17]. Această poziție a lui Hegel este mult mai apropiată de acel Goethe pe care Heine îl numea „oglinda lumii“ decît de activismul unilateral al gîndirii la Kant și Fichte.

Este îndreptățit să considerăm gnoseologia dialectică a lui Hegel în dependența ei de ontologie ; elanurile ezoterice spre mimesis sînt doar produse accesorii ale acestei

[17] *Die Vernunft in der Geschichte*, 7 ; 12, 23.

raportări în ultimă instanță la realitatea obiectivă. Iar cu această constatare putem reveni, pe un plan mai înalt al viziunii, la determinațiile reflexive. Oricine știe că acestea sînt categoriile centrale ale logicii esenței la Hegel. Esența însă — chiar și potrivit ontologiei sale false, logiciste — nu este un produs al gîndirii, ci al ființei. Gîndirea care se ridică de la intelect la rațiune poate sesiza esența — împreună cu determinațiile reflexive esență-fenomen-aparență — numai pentru că, după Hegel, realitatea a parcurs în mod obiectiv, independent de gîndire, drumul de la ființă la esență. Adevărul, profunzimea și universalitatea acestor determinații apar cu atît mai evidente cu cît adevăratul lor conținut ontologic este eliberat mai hotărît de cătușele logiciste ale subiect-obiectului identic. Căci, în această concepție a lui Hegel, trecerea ontologică de la ființa pe deplin abstractă la esența cu mult mai determinată și mai concretă rămîne o declarație idealistă, enigmatică, ininteligibilă, în timp ce în cazul acceptării tezei inverse, că, ce-i drept, drumul cunoașterii — pe calea abstracției — duce de la ființa abstractă la esența mai concretă, dar în realitate esența, cu mult mai concretă și mai complexă, constituie punctul de plecare ontologic, de la care se poate ajunge apoi, prin abstracție, la conceptul — evident tot ontologic primar — de ființă, se risipește toată această negură logicistă. (Că și acest caracter complex și total al esenței, luată în sens ontologic, este determinat numai relativ, și anume de realitatea concretă, vom vedea mai departe.) De aceea nu este greu de înțeles că alcătuirea categorială a esenței ca apropiere de un complex relativ total se bazează pe coordonarea reciprocă a unor categorii aparent de-sine-stătătoare, dar în realitate aflate în strînsă intercondiționare. Prin aceasta am ajuns deci la nivelul rațiunii, la determinațiile reflexive.

Oricum ar fi derivat Hegel caracterul existențial al esenței, el o concepe — fiind și în această privință un remarcabil înnoitor — nu numai ca o parte a realității și ca o etapă spre ea, ci în același timp ca un complex, nu ca o categorie izolată. Tocmai aici se evidențiază originea ontologică a determinațiilor reflexive. Categoriile esență, fenomen și aparență au o străveche existență de-sine-stătătoare ; nici contrastul dintre ele nu este o descoperire recentă. Agnosticismul și scepticismul pornesc de la bun început de la opozițiile perceptibile aici, care mai ac-

ţionează determinant şi în teoriile lui Kant. Hegel însuşi întăreşte această tradiţie gnoseologică în conceperea aparenţei, a fenomenului şi a esenţei şi, pe de o parte, arată cum această concepere cuprinde toate conţinuturile lumii existente, iar pe de altă parte arată cum apartenenţa lor lăuntrică la esenţă este contestată şi cum această opoziţie este împinsă unilateral în centru [18]. În spatele acestor concepţii, extrem de diferite între ele, domneşte o moştenire teologică din ce în ce mai ascunsă : capacitatea de a sesiza esenţa este proprie gîndirii divine, pe cînd celei umane îi revine doar lumea aparenţei, a fenomenului. Că, odată cu dezvoltarea societăţii burgheze moderne şi a ştiinţei corespunzătoare ei, această opoziţie a fost din ce în ce mai mult secularizată, este un lucru clar. Totuşi, analizele noastre anterioare ne-au arătat că şi prin aceasta principiile filozofice care aveau iniţial o fundamentare teologică nu au suferit nici în această problemă răsturnări radicale. La urma-urmei, cerinţa formulată de Bellarmin faţă de ştiinţă, cerinţă la care ne-am mai referit, este ca ea să lase religiei aprofundarea esenţei şi să se mulţumească cu cercetarea lumii fenomenelor. Evident, cu timpul metodele se rafinează tot mai mult. Preponderenţa abordării gnoseologice duce chiar la conceperea esenţei într-un mod care o face — părelnic — accesibilă cunoaşterii ştiinţifice umane, şi anume în aşa fel încît esenţa n-ar fi decît o abstracţie creată de subiect, care este dobîndită prin generalizarea experienţei sensibile, dar care, tocmai de aceea, ar avea tot atît de puţin de-a face cu realitatea existînd în sine, ca şi bazele sale, experienţa sensibilă din percepţie şi reprezentare ; ba cîteodată chiar mai puţin decît acestea din urmă. Şi chiar şi atunci cînd acest proces de abstracţie este separat de experienţă, cînd dobîndeşte o structură de-sine-stătătoare — la Kant aprioric — , separaţia insurmontabilă dintre fenomen şi esenţă (ca categorii ontologice) se menţine ca atare. Cu multiple variaţii, aceste linii de dezvoltare duc pînă la neopozitivismul contemporan.

Actul filozofic revoluţionar al lui Hegel, descoperirea determinaţiilor reflexive şi situarea lor în punctul central, constă, înainte de toate, în înlăturarea ontologică a prăpastiei care separă în mod absolut fenomenul şi esenţa. Întrucît esenţa este concepută nu ca ceva transcendent-

[18] Hegel. *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 380.

existent și nici ca produsul unui proces mental de abstractizare, ci ca moment al unui complex dinamic, în care esența, fenomenul și aparența se preschimbă neîncetat unele într-altele, determinațiile reflexive apar în această nouă variantă ca avînd caracter primar ontologic. Că Hegel a tratat aceste raporturi ontologice precumpănitor drept un complex logicist, știm deja prea bine pentru a nu observa relațiile ontologice care se ascund sub expunerile aparent pur logice. Hegel pleacă în descrierea sa de la datul nemijlocit și de aceea nedezvoltat și abstract al acestor complexe, dar raporturile esențiale sînt ușor observabile încă pe această treaptă a cunoașterii. El spune : „Ceea ce îi stă în față (esenței. — *G.L.*) este numai *aparență*. Numai că aparența este propria afirmare a esenței... Această aparență nu e un ce exterior, un altceva pentru esență, ci este propria aparență a esenței. Răsfrîngerea esenței în ea însăși este *reflectarea*“ [19]. Faptul că esența și aparența, în pofida contrastului lor radical, sînt indisolubil legate una de alta, că ele nu pot exista în nici un fel una fără cealaltă, oferă baza ontologică a drumului gnoseologic de la intelect la rațiune ; intelectul rămîne ancorat în datul nemijlocit al opoziției, care totuși este și o proprietate ontologică a complexului, pe cînd rațiunea se ridică treptat, prin numeroase treceri, care nu pot fi analizate aici, la înțelegerea complexului ca totalitate dialectică.

Dialectica realității, pe care o cunoaște rațiunea, constă în aceea că momentele realității sînt simultan și inseparabil independente și dependente unele de altele, că adevărul lor este îndată falsificat cînd unul dintre aceste raporturi dobîndește o semnificație absolută care exclude raportul opus, dar și atunci cînd, în puritatea lor, diferențele, opozițiile apar estompate. Esența, fenomenul și aparența sînt, așadar, determinații reflexive în măsura în care exprimă acest raport ; orice fenomen este esență care apare, orice esență apare într-un fel oarecare, nici una nu poate exista fără acest raport dinamic-contradictoriu, fiecare este menținîndu-și și abandonîndu-și neîncetat propria ei existență, intrînd în acest raport opus. Justa concepere a determinațiilor reflexive distruge nu numai dualitatea încremenită a unor entități aparent independente, provenită din teologie, dar activă și în zilele noastre, ci, în același timp, distruge și vechea prejudecată că for-

[19] *Op. cit.*, p. 377—378.

mele nemijlocit fixate ale obiectualității, constituite prin analogie cu reitatea, ar avea vreo prioritate ontologică față de simplele raporturi, relații etc. care le separă și le unesc, în care își găsesc expresia interacțiunile lor reale. Ontologic, acestea se află la același nivel al realității ca și obiectele în sens mai restrîns. Și unele și celelalte sînt la fel cunoscute de rațiune, în ambele cazuri concordanța cu realitatea este unicul criteriu că au fost gîndite corect. Deci, în accepția lui Hegel nu se mai poate spune să obiectele ar exista așa sau altfel, ci că raporturile, relațiile lor etc. ar fi rezultate mentale ale unui proces de abstracție sau ale unei alte experiențe.

Firește, aici nu este posibil să analizăm această dialectică în mod detaliat. Este suficient să stabilim că Hegel, concepînd în acest fel raporturile dintre esență, fenomen și aparență, a pus în evidență elementele generale ale determinațiilor reflexive. Expunerile care urmează la Hegel în această parte de mijloc a *Logicii* sale se extind asupra celor mai importante categorii ale realității și ale cunoașterii ei adecvate prin rațiune. Nici în acest caz nu este posibilă o expunere cuprinzătoare, multilaterală a problemei și deci trebuie să ne limităm la ceea ce este central. După cum am văzut, cunoașterea determinațiilor reflexive ca determinații ale structurii și dinamicii realității reprezintă răspunsul dialectic la o problemă străveche, denaturată de idei teologice și criptoteologice. Concretizarea mai departe a aplicării acestei noi metode ne duce direct în inima dialecticii. Este vorba de faptul că Hegel cercetează relațiile în care natura intimă a tuturor obiectelor (inclusiv proceselor etc.) devine vizibilă ca natură intimă a raportului lor cu sine și, totodată, cu fiecare altul într-un șir de categorii ale transformării corespunzătoare în contrar, care merge de la identitate și pînă la contradicție. Și aici se evidențiază o ruptură în raport cu felul anterior de a considera lucrurile, întrucît înăuntrul identității înseși Hegel indică diversitatea, iar înlăuntrul simplei deosebiri — existența în sine a contradicției ; în categoria aparent logic-tautologică de identitate, el descoperă, pe de o parte, caracterul reflexiv al raportării la altul, iar pe de altă parte, și în strînsă legătură cu aceasta, realitatea ei indivizibilă. Tocmai această secțiune dobîndește la Hegel o tratare preponderent logică, care decurge spontan direct din tema tratată întotdeauna logic, dar care, totodată, tocmai de aceea mai des ascunde decît

pune în evidență ceea ce e rodnic și nou, astfel că aici devine inevitabilă o interpretare mai liberă, care pe alocuri depășește textul. Credem însă că și o asemenea comentare poate să se încadreze în intențiile ultime ale lui Hegel și că ea nu trebuie să introducă ceva străin în lumea gîndurilor sale, cel puțin nu în privința unei tendințe mereu activ prezente în gîndirea lui. În notele sale din Jena se găsește o foarte interesantă confesiune cu privire la raportul dintre cercetarea autentică și principiile generale, confesiune care oglindește clar lupta lăuntrică a tînărului Hegel între principiile logice și obiectualitatea sesizată ontologic. Acest fragment dă interpretării noastre un temei în însești frămîntările lui Hegel: „Pentru studiul unei științe este necesar să nu ne lăsăm abătuți de principii. Ele sînt generale și nu semnifică prea mult. După cum se pare, semnificația lor o posedă abia cel ce posedă particularul. Deseori, ele sînt chiar greșite. Ele sînt cunoștințele despre lucru, dar lucrul este deseori mai bun decît cunoștințele“ [20].

Polemica lui Hegel împotriva tautologiei A=A pornește tot de la prioritatea ontologică a complexului față de elementele izolate. (Nu trebuie să uităm, cu acest prilej, importantul rol pozitiv pe care îl joacă tautologia logică în gnoseologia neopozitivistă.) Străduințele lui Hegel în acest domeniu urmăresc să demonstreze că deosebirea nu poate fi eliminată din identitate, nici din ea însăși, nici din relația ei cu altul; în forma logică, Hegel exprimă acest lucru astfel: „Însuși principiul identității și, încă și mai mult, acela al contradicției nu sînt numai de natură *analitică*, ci sînt și de natură *sintetică*“ [21]. Chiar și de aici reiese că pentru el identitatea este o categorie a obiectualității existente și că ea nu aparține doar logicii formale. Acest lucru are, pentru conceperea ontologică a acestui ansamblu de probleme, două consecințe importante, care, deși sînt rareori formulate de Hegel *expresis verbis* în expunerea sa, totuși sînt pretutindeni conținute în ea în mod implicit.

Prima problemă ar putea să sune aproximativ așa: păstrarea și pierderea identității înseși este un proces real, ceea ce exprimă — sub o nouă latură — dezvoltarea specific hegeliană a doctrinei lui Heraclit despre universa-

[20] Rosenkranz. *Hegels Leben*, 545; *Aphorismen aus Hegels Wastebook*, 2, 549.

[21] Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 401.

litatea şi omnipotenţa devenirii. Dacă identitatea este o proprietate obiectuală (identitatea a ceva cu sine) şi acest obiect se află într-o interacţiune procesuală neîntreruptă cu mediul său şi dacă chiar existenţa sa însăşi este, totodată, efectul corespunzător al unui proces lăuntric generat de acţiunea reciprocă a părţilor sale constitutive, atunci în mod necesar iau neîntrerupt naştere schimbări care prilejuiesc mereu şi mereu întrebarea : oare obiectul care se află în schimbare continuă să fie „acelaşi" ? Această întrebare este din punct de vedere ontologic deosebit de importantă, deoarece la diferitele niveluri ale fiinţei ea trebuie să primească un răspuns foarte diferit, în funcţie de structura şi dinamica foarte diferite ale interrelaţiilor interne şi externe. De aici pot rezulta probleme importante şi interesante încă la nivelul naturii anorganice, îndeosebi în domeniul a ceea ce N. Hartmann numeşte configuraţie. Mai complicată şi ontologic mai importantă este situaţia în cazul naturii organice. Întrucît fiecare fiinţă organică îşi menţine existenţa printr-un proces lăuntric de reproducere (în sens dublu, ontogenetic şi filogenetic) şi, totodată, se află într-o neîntreruptă interacţiune cu mediul, păstrarea sau pierderea identităţii este o problemă atît de concretă, încît orice ştiinţă particulară care vrea să fie luată în serios trebuie să se ocupe permanent de ea.

Interrelaţii şi mai complicate apar în domeniul existenţei sociale. Fără a putea măcar să indicăm aici componentele dinamice, e totuşi clar că este o problemă ştiinţifică de prim rang dacă o naţiune, o clasă etc., mergînd pînă la individ, îşi păstrează sau îşi pierd propria lor identitate. E suficient să arătăm cum tratează Hegel în *Filozofia* dreptului principiul „dezvoltării independente a particularului". În antichitate, el este factorul hotărîtor al destrămării societăţii şi statului, iar în timpurile noastre, temeiul existenţei lor. Faptul că ceea ce Hegel tratează aici în formă ideologică este sesizat de Marx în spirit riguros ştiinţific, ca schimbare a funcţiei social-economice a capitalului comercial şi bănesc în aceste perioade, arată poate şi mai pregnant importanţa acestui mod de a pune problema pentru ontologia existenţei sociale[22]. Tratarea precumpănitor logicistă a acestei probleme de către Hegel

[22] Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 147, 218.

a avut drept urmare faptul că ea a fost de cele mai multe ori contestată sau apărată, cu totul steril, tot ca o problemă logică. Consideraţiile noastre nu pot pretinde, firește, să abordeze *in extenso* laturile ontologice ascunse sau chiar şi cu atît mai puţin să dea răspunsuri. Noi am vrut doar să enunţăm problema ca atare şi amplele ei implicaţii, care, totodată, pun în lumină importanţa hotărîtoare pe care o are pentru dialectica lui Hegel, tocmai în sens ontologic, formularea ei ca identitate şi nonidentitate.

Aceasta ne conduce la al doilea complex de probleme, la lanţul dialectic ce pleacă de la identitate şi ajunge, trecînd prin deosebire şi diversitate, la opoziţie şi contradicţie. Şi în această privinţă, influenţa ulterioară a acestor analize de importanţă fundamentală ale lui Hegel a fost relativ mai mică : din nou pentru că forma logică a expunerii sale a camuflat conţinutul ontologic ascuns în ea şi a determinat o preocupare relativ puternică pentru cele două extreme — identitatea şi contradicţia — şi destul de frecventa neglijare a trecerilor care leagă cei doi termeni. Acest lucru este cu atît mai izbitor, cu cît abordarea metodologic similară de către Hegel a problemei trecerii de la cantitate la calitate s-a bucurat de mare popularitate printre marxişti şi adversarii lor. (Asupra temeiurilor gnoseologice şi ontice ale acestei înrudiri structurale vom reveni ulterior.) În linii cu totul mari, aici e vorba despre faptul că în domeniul ontologic al determinaţiilor reflexive creşterea sau descreşterea unui moment din corelaţia dialectică, care constituie un complex, nu acţionează într-o procesualitate continuă, ci, dimpotrivă, în aceste interacţiuni apar în anumite puncte — situate altfel în fiecare context concret — salturi, schimbări bruşte în structura şi dinamica complexului. Obiectiv, la baza expunerilor lui Hegel, de care urmează să ne ocupăm, se află aceste probleme, şi anume la cel mai înalt nivel de generalitate, care şi ea dobîndeşte aici, din păcate, o formă precumpănitor logică. Este însă interesant de observat cum din cînd în cînd apar la suprafaţă importante constatări ontologice, punînd în lumină temeiurile ontologice ascunse ale analizelor logice. Astfel, vorbind, de pildă, despre deosebire, Hegel spune : „Deosebirea în general e deja contradicţia *în sine ;* fiindcă ea este *unitate* a unor ceva care există numai întrucît nu sînt *una* şi e *separare* a unor ceva care există numai ca separate *sub acelaşi ra-*

port" [23]. Raportul dinamic-dialectic pe care Hegel îl definește aici spunînd că deosebirea este forma în sine a contradicției se înscrie în linia generală a concepției sale despre orice dezvoltare ; să ne gîndim la fragmentele citate anterior din *Fenomenologie,* în care orice nou apare la început abstract (doar în sine), pentru a se dezvolta treptat în forme mai concrete. La acest nivel de foarte mare generalitate, atari direcții de dezvoltare dobîndesc o semnificație sporită : ele arată cum, prin simplă creștere, anumite complexe de obiecte și relațiile lor pot trece prin transformări calitative radicale, dar că acestea nu apar „din senin", adică, în ultimă instanță, nu sînt întîmplătoare, ci sînt, ca prefacere decisivă, produse ale unor modificări treptate și fine. Asemenea constatări sînt de cea mai mare importanță pentru întreaga ontologie. Amintim doar pe scurt faptul că, atunci cînd e vorba despre moduri de ființare de un nivel mai înalt și mai complicat, aceste raporturi dobîndesc și ele prin complexitatea lor determinații de formă superioare. Din nou apare aici, pornind de la formele simple ale naturii anorganice, trecînd prin configurații la lumea organică (să ne gîndim, de pildă, la fenomenul mutației) și ajungînd la existența socială, un șir de complicații tot mai mari și de aceea calitativ diferite, în care — din nou potrivit legii dialecticii înțelese ontologic — formele superioare cuprind în sine un nou inderivabil, dar totuși, în cadrul existenței, nu pot lua naștere decît pe baza formelor mai simple ; fără ființare-în-sine nu poate exista nici ființare-pentru-sine.

Dacă trecem acum la a treia grupă principală de determinații reflexive, la nemijlocire și mijlocire, întîmpinăm în expunere dificultatea că Hegel, într-adevăr, folosește această pereche de determinații în întreaga sa filozofie în mod curent și acordîndu-i un loc central, dar nu o examinează în mod special nicăieri, nici chiar acolo unde se ocupă de determinațiile reflexive ; cu toate acestea, chiar și cea mai fugitivă privire este suficientă pentru a sesiza esențialul și specificul acestei perechi de determinații : obiectiv — inseparabilitatea lor, cu toate că apar ca două entități independente și de-sine-stătătoare, subiectiv — ridicarea de la intelect la rațiune. Acest mod de a apărea îl relevă, desigur, și Hegel, atrăgînd atenția asupra „faptului că, deși cele două momente *apar* ca fiind

[23] Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 417.

distincte, *nici unul* din ele nu poate lipsi, ele fiind în legătură *indisolubilă*" [24]. În notele anterioare, el arată că ambele pot fi găsite „în conştiinţă". Prin aceasta, după cum vom vedea de îndată, el atinge, firește, într-un mod unilateral o particularitate importantă a determinaţiilor reflexive : faptul că ele sînt legate de subiectul cunoscător. Noi însă sîntem de părere că această teză a lui Hegel se potrivește numai nemijlocirii, nu însă şi mijlocirii. Mijlocirea este o sinteză categorială în cel mai înalt grad obiectivă, foarte generală a tuturor forţelor, proceselor etc., care determină apariţia, funcţionarea şi existenţa specifică a unui complex. Deci, nici în natură şi nici în societate nu poate exista un obiect care să nu fie în acest sens — şi acesta este şi sensul avut în vedere de Hegel — ceva mijlocit, rezultatul unor mijlociri. În acest sens, mijlocirea este o categorie obiectivă, ontologică, care trebuie să fie prezentă în orice realitate, independent de subiect.

În schimb, în ceea ce privește nemijlocirea, Hegel a sesizat cît se poate de profund adevărul, definind-o drept o categorie a conştiinţei. Desigur, ceea ce sesizează conştiinţa drept nemijlocire e legat, de asemenea, de anumite stări de lucruri obiective, fiind abia apoi desprins din ele. Căci, pe de o parte, toate procesele de mijlocire parcurg stări ale complexelor respective, iar aceste stări există obiectiv, chiar dacă conştiinţa nu le sesizează ca nemijlocire a acestor complexe. Aceasta se referă mai ales la natura anorganică, unde o atare nemijlocire existentă în sine se transformă numai în conştiinţa umană într-una existentă pentru noi şi nu cere nici un fel de semnificaţie ontologică pentru procesul de mijlocire în sine. Pe de altă parte, există însă şi o eficienţă reală a nemijlocitului care nu trebuie să treacă prin nici un fel de conştiinţă şi care în toate cazurile intră într-un raport reflexiv cu mijlocirea. Ne referim la natura organică, în care fiinţa vie, fie plantă, fie animal, se află în interacţiune cu mediul ca un întreg ce se reproduce. Aici interacţionează — nemijlocit obiectiv — complexe cu complexe, şi anume numai un întreg finit, în stare de funcţiune, nedescompus, intră într-o legătură nemijlocit necesară cu un întreg de acelaşi fel. (Că ştiinţa descoperă treptat mijlocirile pe care le au aceste raporturi dintre nemijlociri n-are nici o legătură cu pro-

[24] Hegel. *Enciclopedia*, partea I, ed. cit., p. 52.

blema noastră.) Abia în existența specific umană, în existența socială, și anume pe o treaptă extrem de primitivă, în muncă, în limbaj, se separă și se îmbină nemijlocirea și mijlocirile și apar ca determinații reflexive ontologice. Aici avem deci în fața noastră o conexiune categorială caracteristică pentru existența socială, și numai pentru ea, deși, după cum am văzut, chiar o atare determinație specific socială n-ar putea să existe fără să fi avut „antecedente" în natură. Hegel are în vedere și semnificația socială a acestor determinații reflexive ; să ne gîndim la analiza obișnuinței ca „a doua natură" în *Enciclopedie.*

Dacă nu vrem ca această schiță să devină un întreg volum, este imposibil să interpretăm în același fel întreaga „logică a esenței". Vom face însă observația generală că tocmai în această problemă apar din ontologia idealistă a identității subiect-obiect și din expunerea ei logicistă momentele deformante decisive, și anume „derivarea" logică a unei determinații reflexive din alta și, în consecință, ordonarea lor ierarhică (categoria superioară și posterioară fiind „adevărul" celei inferioare și anterioare). În legătură cu aceasta, pe lîngă anomaliile ierarhiei logice, despre care am vorbit, apare o problemă ontologică nouă, deosebit de importantă, aceea a dimensiunilor categoriilor. Abia în cursul acestei expuneri se va putea lămuri în ce măsură categoriile autentic ontologice, ca determinații ale unei realități în sine eterogene, sînt moduri de exprimare a pluridimensionalității acesteia. Dacă luăm, de pildă, determinații reflexive ca formă-conținut sau esență-fenomen, e clar că ele sînt eterogene, că dezvăluie dimensiuni diferite ale realității procesuale, că, din această cauză, se suprapun adesea, că relația lor reciprocă poate fi concepută adecvat numai analizînd particularitatea ei în fiecare caz singular, în principiu concret. Gîndirea însă omogenizează cu aceeași necesitate cu care realitatea existentă în sine este eterogenă. Aceasta ridică în fața ontologiei probleme metodologice foarte importante, care la un asemenea nivel de generalitate pot fi doar schițate, dar nu soluționate. Deocamdată se poate spune numai că aici devine necesară o permanentă autocorectare — ontologică — a gîndirii omogenizante. Este, de asemenea, clar că cele mai puternice tendințe de omogenizare se manifestă tocmai în elaborarea logică și matematică a conceptelor. Așa se explică discrepanțele lăuntrice, repetat relevate de noi, din expunerea — axată pe logică — de către

lui Hegel a ontologiei sale ; așa se explică, în direcția contrară, deformarea realității în neopozitivism. Inevitabilitatea tratării ontologice se manifestă în această conlucrare sub forma unei metodici care în nici un caz nu poate să rămînă limitată doar la filozofie ca atare, ci mai degrabă trebuie să intervină spontan în orice analiză științifică ; astfel, cerința ca formulele matematice folosite în fizică, biologie, economie etc., pentru a nu denatura problemele concrete însești, să fie întotdeauna interpretate fizic, biologic, economic etc. are o întemeiere ontologică, dar, totodată, este un postulat inevitabil al concreteței și exactității științifice, lucru pe care cercetători de frunte, în a căror atitudine „realismul naiv" nu poate fi înlăturat de nici un fel de prejudecăți, îl simt întotdeauna pregnant, chiar dacă nu sînt în stare în toate cazurile să-l exprime adecvat pe plan filozofic.

O asemenea problemă a pluridimensionalității este latent conținută în considerațiile lui Hegel despre formă ca determinație reflexivă. Hegel vede aici foarte mult din complexitatea ontologică a acestei probleme, ceea ce rezultă din faptul că el tratează forma în trei rînduri, ca pereche reflexivă a esenței, a materiei și a conținutului. Din nou, succesiunea, derivarea unei determinații din alta constituie partea cea mai puțin rodnică a expunerii. Este cu totul just că aceste trei raporturi reflexive se condiționează reciproc și trec unul într-altul, dar în nici un caz din raportul esență-formă nu „urmează" raportul formă-materie și nici din acesta raportul formă-conținut ; ele ar putea să se succeadă și să „urmeze" unele din altele și invers, căci, deși este în fond vorba despre universalitatea formei ca determinație, această determinație apare în realitate în dimensiuni diferite, care se încrucișează și se suprapun adesea, ceea ce n-are nimic de-a face cu atari „derivări". Cu atît mai importante și mai concludente sînt străduințele lui Hegel de a da o fundamentare dialectică universalității formei. Acest lucru înseamnă pentru el o dublă polemică, atît împotriva acelora care consideră că numai conținutul determină obiectualitatea și atribuie formei doar o semnificație accesorie, cît și împotriva acelora care recunosc numai forma ca principiu activ, eficient, opus materiei, considerată drept „determinatul indiferent", drept ceea ce este pasiv. Nu este nevoie de o incursiune în istoria filozofiei pentru a vedea că ambele extreme, separat, au jucat și mai joacă și astăzi

uneori un mare rol în gîndirea omenească. Polemicile lui Hegel au, în general, un caracter precumpănitor gnoseologic ; el porneşte de la reprezentările date nemijlocit, analizează contradicţiile procedurii de separare şi izolare în intelect, pentru a ajunge pe această cale la nivelul raţiunii, la îmbinarea şi opoziţia dialectică a acestor determinaţii reflexive. Aşa ajunge el în repetate rînduri la formulări autentic dialectice ale acestor raporturi reflexive. „Ceea ce apare ca *activitate a formei* e apoi tot atît de mult şi *mişcare proprie a materiei* înseşi" [25]. Sau în legătură cu forma şi conţinutul : „În opoziţia dintre formă şi conţinut, trebuie să reţinem ca esenţial faptul că conţinutul nu este lipsit de formă, ci are *forma în el însuşi,* după cum forma îi este *ceva exterior... În sine* avem aici raportul absolut al conţinutului şi formei, anume preschimbarea unuia în celălalt, astfel încît *conţinutul* nu este decît *preschimbarea formei* în conţinut, iar *forma* nu este decît *preschimbarea conţinutului în formă*" [26].

Marele progres pe care-l reprezintă concepţia lui Hegel despre formă ca determinaţie reflexivă constă, în primul rînd, în faptul că concepţia — determinată teleologic prin muncă — despre formă nu mai poate fi proiectată în natură, cum, de pildă, apare într-un mod atît de izbitor în ontologia lui Aristotel ; că în felul acesta încetează prioritatea unilaterală, falsă a formei ca unic principiu activ, fără însă ca astfel să i se diminueze activitatea şi funcţia ei relativ determinantă ; această funcţie apare, dimpotrivă, într-o proporţie aproximativ justă ca moment al unei interacţiuni dialectice. Dacă am folosit rezerva „aproximativ" este deoarece concepţia lui Hegel despre interacţiune, în multe privinţe justă şi profundă, este afectată într-un punct important de tendinţele deformante ale sistemului. Întrucît sistemul poate atribui un rol ontologic decisiv, director numai ideii înseşi, interacţiunea trebuie să fie un fel de echilibru între forţe în principiu echivalente şi, totodată, un fel de sinteză statică a unor forţe dinamice. Fără îndoială, există cazuri în care aceasta corespunde realităţii. Totuşi, pentru dezvoltarea reală, ontologic semnificativă, sînt hotărîtoare acele interacţiuni în care se realizează ceea ce Marx a numit mai tîrziu „momentul de depăşire". Hegel atribuie un asemenea rol numai ideii înseşi şi, de aceea, el trebuie

[25] Hegel. *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 440.
[26] Hegel. *Enciclopedia...*, partea I, ed. cit., p. 247.

să diminueze semnificația ontologică a interacțiunii, pe care, dealtfel, o recunoscuse atît de corect. El își exprimă ideile în felul următor: „Acțiunea reciprocă este, fără îndoială, cel dintîi adevăr al raportului de la cauză la efect și stă, ca să zicem așa, în pragul conceptului; cu toate acestea, tocmai de aceea nu putem rămîne la folosirea acestui raport atunci cînd e vorba de cunoașterea prin concept. Dacă ne oprim la considerarea unui conținut dat numai sub unghiul acțiunii reciproce, comportarea aceasta este total lipsită de concept" [27].

Din toate acestea rezultă un dublu dezavantaj pentru cunoștințele ontologice atît de importante obținute prin determinațiile reflexive. Pe de o parte, natura, considerată ca un întreg, apare ca ceva static, ceea ce, firește, corespunde, așa cum am văzut, concepției de ansamblu false a lui Hegel. Pe de altă parte, în multe cazuri nu va fi cu putință să cercetăm corect importanța crescîndă a „momentului de depășire" a interacțiunilor și interrelațiilor pe diversele trepte ale ființei. În chestiuni singulare, aceasta constituie o problemă și pentru Hegel. Așa, de pildă, în *Enciclopedia* sa, cînd aproape de fragmentele citate de noi el respinge conceptul generalizat de absență a formei și numește ceea ce se desemnează de obicei prin aceste cuvinte „lipsa formei *juste*" [28]. Pentru ontologia existenței sociale — iar Hegel își ia exemplul tocmai din această sferă —, acest lucru este absolut corect, totuși, numai datorită faptului că forma decurge aici dintr-o abordare teleologică, la baza căreia se află în mod necesar alternativa dintre corect și fals. Așa, de pildă, în stadiul de proiect, o operă de artă poate să fie „lipsită de formă" în accepția lui Hegel, pe cînd o plantă degenerată ca urmare a unor condiții defavorabile are o formă monstruoasă, dar nu e lipsită de formă. Lipsuri similare putem constata în expunerile extrem de importante ale lui Hegel despre parte și întreg sau exterior și interior ca determinații reflexive. Temeiul nemijlocit pentru aceasta se află în faptul că, deși Hegel a fost primul care a apreciat just caracterul teleologic al muncii, el a transformat-o într-un principiu universal (teleologia ca „adevărul" mecanismului și chimismului în filozofia naturii), estompînd astfel esența teleologiei și semnificația ei specifică

[27] *Op. cit.*, p. 282.

[28] *Op. cit.*, p. 248.

în ontologia existenței sociale — teleologia „pură" și cauzalitatea spontan-activă ca determinații reflexive.

În încheierea analizei a ceea ce Hegel consideră drept logica esenței, drept lăcașul determinațiilor reflexive, trebuie să mai aruncăm o scurtă privire asupra modului în care el tratează categoriile modalității. Aici, în unele puncte importante, tendințele sale autentic ontologice ies cu și mai multă forță la iveală decît în alte domenii. Hegel respinge, în primul rînd, concepția lui Kant că esența acestor categorii este de a fi categorii exclusiv ale cunoașterii și tinde cu hotărîre spre interpretarea lor ontologică. Aceasta se manifestă chiar și prin faptul că el concepe realitatea drept centrul acestui domeniu. Căci este clar că, atît gnoseologic, cît și logic, necesitatea trebuie să constituie punctul central al abordării modale, pe cînd pentru orice ontologie autentică realitatea este acea totalitate căreia trebuie să-i fie subordonate toate determinațiile modale, inclusiv necesitatea. Desigur, avem aici în vedere o ontologie netranscendentală, o ontologie imanentă lumii, nu una teologică sau criptoteologică. Căci în acestea din urmă universul este tratat în primul rînd ca fiind dominat de o necesitate absolută ; inexorabila ființare a realității așa cum este ea *(Geradesosein der Wirklichkeit)*, poate cea mai importantă determinație ontologică imanentă a ei, ajunge să fie astfel doar un mod de apariție, dacă nu chiar o aparență, din spatele căreia apoi, în diversele teologii, prin revelație și prin cunoașterea derivată din ea, trebuie să devină vizibile, în feluri diferite, necesitatea absolută, intenția, voința lui Dumnezeu etc. Dar acele teorii bazate pe viziunea naturalist-științifică despre lume, care concep cosmosul ca fiind dominat de o necesitate absolută și rigidă, ajung — fără voie — la o concepție fatalistă asemănătoare a realității concentrate în natură, aceasta pierzîndu-și caracterul imanent de realitate și părînd să fie subordonată unei predestinări (fără Dumnezeu), fie că aceasta e cunoscută, fie că e necunoscută. Această ultimă referire are în zilele noastre o valoare cu precădere pur istorică, deoarece viziunea naturalist-științifică mai evoluată a depășit de mult acest punct de vedere. Satirizarea lui mai reapare cînd și cînd în gimnastica mentală de nivel foiletonistic, așa cum face Nietzsche în *Reîntoarcerea egalului* ; pe timpul lui Hegel însă, el a fost, evident, mult mai răspîndit și mult mai influent decît astăzi.

În doctrina despre modalitate a lui Hegel există o puternică tendință de a înlătura asemenea concepții și de a acorda realității locul central care-i revine. Cînd el își încheie complicatele sale considerații despre necesar spunînd : „este astfel fiindcă este“ [29], această frază presupune că necesitatea se bazează pe realitate, și nu invers. Pe de altă parte, din cauza unor temeiuri pe care le-am expus deja cu alte prilejuri, vorbind despre inconsecvența în tratarea teleologiei, problema mai tîrziu faimoasă și rodnică a necesității „oarbe“ este îndreptată tot în direcția teleologicului și chiar a teologicului, prin faptul că depășirea acestui caracter orb e legată de revelarea scopului. Aici, Hegel revine, pe bună dreptate, la remarcabila sa interpretare a muncii, dar generalizarea de către el necritică a acestei conexiuni duce, totuși, la statuarea providenței. Depășirea caracterului „orb“ prin aprofundarea necesității își pierde sensul ei rațional concret și recade în vechea teleologie tocmai pentru că generalizarea trece dincolo de existența socială, dincolo de semnificația social-ontologică a necesității recunoscute. Tendința autentic ontologică spre subordonarea necesității față de realitate nu este dusă consecvent pînă la capăt.

În toate acestea se manifestă o adîncă nesiguranță, care își are izvorul în dubla ontologie a lui Hegel. El este, pe de o parte, un antemergător al celor care se străduiesc să conceapă realitatea în întreaga ei complexitate contradictorie — ca raport complex-dinamic între complexe dinamice —, pe de altă parte și în gîndirea lui persistă pregnant acea exaltare a rațiunii care a dominat în diverse forme multe filozofii anterioare lui. Cea mai elementară experiență de viață i-a învățat pe oameni că procesele existenței lor concrete în realitatea obiectivă pot fi înțelese rațional ; aceasta înseamnă că desăvîrșirea intelectului și a rațiunii poate avea importanță în dominarea realității tocmai pentru că aceste instrumente sînt apte să reproducă mental cu fidelitate esențialul și generalul din fapte și din evoluția lor. Activitatea autonomă a intelectului și a rațiunii nu devine, firește, din această cauză, iluzorie, tocmai deoarece esențialul, generalul și legicul nu sînt niciodată nemijlocit date și direct reproductibile, ci trebuie să fie dobîndite printr-o muncă grea, de-sine-stătătoare. Cu cît progresează elaborarea mentală

[29] *Op. cit.*, p. 275.

a raţionalităţii realului, cu atît creşte iluzia că totalitatea realităţii ar fi percepută ca un sistem unitar şi raţional. Asemenea concepţii stau la baza multor sisteme teologico-teleologice şi apar şi în forme laicizate. Extinderea cunoştinţelor concrete despre natură, societate şi om infirmă tot mai energic această concepţie şi se exprimă, aşa cum am văzut în cazul lui Hegel, în forma ambiguă a unei simultane afirmări şi negări a unei necesităţi universale atotstăpînitoare, care revelează raţionalitatea unitară şi în recunoaşterea caracterului ultim, de nedepăşit al existenţei concrete a realităţii. Această ultimă tendinţă este la Hegel cît se poate de rodnică în primul rînd prin sesizarea necesităţii şi întîmplării ca determinaţii reflexive corelate, cu toate că nici în această problemă el nu duce consecvent pînă la capăt propriile sale consideraţii importante. Evident, găsim şi în acest complex tautologii logiciste, ca, de pildă, atunci cînd el defineşte necesitatea „ca unitate a posibilităţii şi realităţii". Pentru şovăiala în aceste probleme, generată de justul său spirit critic, este caracteristic faptul că, deşi după părerea lui această determinare este corectă, adaugă de îndată că ea ar fi „superficială şi de aceea de neînţeles" [30].

Mai importante sînt încercările lui de a se apropia de corelaţia reflexivă dintre necesitate şi întîmplare. Hegel consideră întîmplătorul drept „ceva ce poate să fie sau să nu fie, ce poate să fie aşa sau altfel şi a cărui fiinţă sau nefiinţă, a cărui fiinţare într-un fel sau în altul este întemeiată nu în el însuşi, ci în altul" [31]. Prin aceasta, fără îndoială, o latură a întîmplătorului este just înţeleasă, numai că nici aici buna intenţie nu-şi găseşte desăvîrşirea lăuntrică. Căci temeiul ultim se află, desigur, în această raportare la altul, adică în faptul că, deşi un lanţ oarecare, considerat izolat, are o riguroasă determinare cauzală, în realitate el poate să facă parte dintr-un complex în care tocmai conexiunea respectivului eveniment este determinată ca întîmplătoare. Dacă, de pildă, unui om îi cade din întîmplare o cărămidă pe cap, căderea pietrei este, desigur, determinată strict cauzal ; posibil ca tot strict cauzal să fie determinat şi faptul că respectivul om trecea tocmai în acel moment prin acel loc, de pildă pentru că acesta este drumul lui cotidian

[30] *Op. cit.*, p. 269, 270.
[31] *Op. cit.*, p. 266.

spre locul de muncă. Întîmplătorul ia naştere deci numai în cadrul unui complex concret, în interdependenţa momentelor eterogene ale unui proces complex. Pe de altă parte, se poate spune, de asemenea, că întîmplătorul ia naştere tocmai din şirurile de determinaţii lăuntrice, fiecare specie în raport cu genul, fiecare individ în raport cu specia posedînd elemente de contingenţă. Hegel vede limpede bogăţia eterogenă a naturii, dar, întrucît contestă existenţa unei dezvoltări a ei, nu ajunge la acea dialectică a întîmplării şi necesităţii care mai tîrziu va constitui fundamentul categorial al darvinismului. In ceea ce priveşte existenţa socială, concepţia sa este cu mult mai limpede. El recunoaşte „rolul hotărîtor" al întîmplării în limbă, în drept, în artă etc. Exagerarea amintită a raţionalităţii îl face, totuşi, să considere depăşirea accidentalităţii pe plan pur gnoseologic, unilateral din punctul de vedere al practicii umane şi, de aceea, să vadă însăşi depăşirea ei în înţelegerea conexiunilor care o cauzează, în abilitatea practică de a-i stăpîni consecinţele, în timp ce pe plan ontologic e vorba de cunoaşterea, respectiv de dominarea practică a accidentalului. Totuşi, tocmai definiţiile corecte ale lui Hegel arată că, în acele complexe care constituie realitatea ca natură şi ca societate, accidentalul se află într-un indestructibil raport reflexiv cu necesitatea, că împletirea lui inextricabilă cu necesitatea se manifestă în caracterul concret al fiecărei realităţi. Deci şi aici cele două ontologii ale lui Hègel sînt inextricabil împletite — exagerarea rolului necesităţii, pe de o parte, conceperea justă a realităţii, pe de alta — şi îmbină în sinteza lor specifică categorii atît de eterogene, dar indisolubil legate prin determinaţii reflexive.

În această măsură au fost rodnice încercările lui Hegel de a aplica metoda determinaţiilor reflexive la categoriile modale. Hegel ia în consideraţie totdeauna perechi modale, apropiindu-se astfel, atunci cînd logicismul său nu-l împiedică, de modul corect de a pune şi a soluţiona problemele. Aşa, de pildă, în primul rînd, este deosebit de rodnică încercarea sa de a considera problema posibilităţii în unitate reflexivă cu realitatea. Pentru Hegel, posibilitatea este totdeauna ceva real existent; posibilitatea rămîne posibilitate numai ca raportare la altceva, la o realitate schimbătoare. „Această realitate care constituie posibilitatea unui lucru nu e deci *propria sa posibilitate*, ci este fiinţa-în-sine a unui *alt ce* real; ea însăşi este

realitatea care trebuie să fie suprimată, e posibilitatea ca *numai* posibilitate" [32]. Acest raţionament frumos şi profund poate avea ample consecinţe pentru ontologie. Hegel le-a intuit în repetate rînduri şi uneori le-a formulat explicit. Astfel, în cu totul alt context, dar tot în legătură cu determinaţiile reflexive, el caracterizează proprietatea în felul următor : „Un lucru oarecare posedă proprietatea de a produce în altul cutare sau cutare schimbare şi de a se exterioriza în relaţia sa într-un fel particular al său. El manifestă această proprietate numai cu condiţia unui fel de a fi corespunzător al celuilalt lucru, dar această proprietate îi e în acelaşi timp *proprie* şi constituie baza identică cu sine a lui : de aceea, această calitate reflectată se numeste *proprietate*" [33]. Proprietatea apare deci aici ca posibilitate, dar numai în măsura în care este raportată la un alt existent, ca posibilitate atît a lucrului a cărui proprietate este ea, cît şi a unui alt proces.

Credem că în felul acesta s-a deschis drum pentru înţelegerea posibilităţii înăuntrul realităţii. (Această formă ontologică a posibilităţii trebuie distinsă foarte precis de cele în care formele specifice, omogenizate prin cantitate, ale reflectării realităţii, dacă nu se contrazic singure, pot să contribuie ca instrumente mintale la înţelegerea realităţii : aşa se întîmplă în matematică şi în geometrie.) Odată cu înţelegerea caracterului modal al proprietăţii — un exemplu pentru graniţele instabile dintre forma ontică şi forma procesuală a obiectelor reale — poate să fie concretizată categorial şi diversitatea nivelurilor existenţei, încercare pe care Hegel însuşi n-a întreprins-o. Deja o analiză ontologică a procesului vieţii arată (este semnificativ că N. Hartmann a recunoscut acest lucru în genere just, în ciuda concepţiei sale fundamental false despre posibilitate) că noile adaptări, noile dezvoltări etc. ar fi cu neputinţă fără o anumită labilitate în structura lăuntrică şi în procesele organismelor. Adaptarea la împrejurări radical schimbate şi conservarea sau dezvoltarea progresivă pe această bază a individului şi a speciei presupun deci la organisme existenţa unor proprietăţi care, indiferent în ce măsură le-a descoperit ştiinţa, pot apărea ca posibilităţi pentru o asemenea evoluţie, pentru transformarea în altceva ; conservarea de sine, în condiţiile unor

[32] Hegel. *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 541.
[33] *Op. cit.*, p. 475—476.

schimbări fundamentale ale împrejurărilor de viaţă, poate fi concepută eventual, în acest sens, şi ontologic. Iar faptul că în existenţa socială această funcţie de posibilitate a proprietăţilor creşte atît de mult extensiv şi intensiv, încît aici apar calităţi cu totul noi, aproape că nu mai cere nici un fel de demonstraţie.

Nici afirmaţia că determinaţiile reflexive concepute astfel se află în centrul dialecticii hegeliene nu va stîrni o polemică. Rămîne doar întrebarea cît e de mare puterea de acţiune a acestui centru. Hegel însuşi limitează valabilitatea ei la miezul Logicii sale, la logica esenţei. Într-un paragraf al *Logicii mici* în care rezumă principial această problemă, el schiţează progresul ierarhic în logică şi implicit aria de valabilitate a determinaţiilor reflexive: „Trecerea în altul este procesul dialectic în sfera *fiinţei* şi apariţia în altul, în sfera *esenţei*. Mişcarea *conceptului* este, dimpotrivă, *dezvoltare*, prin care se pune numai ceea ce este dat deja în sine" [34]. Fără intenţia de a discuta aici în ce măsură poate fi susţinută această împărţire a lui Hegel din punctul de vedere al logicii sale ierarhice, ne permitem totuşi să afirmăm că ea contravine în mod flagrant ontologiei autentice şi rodnice a lui Hegel, pe care ne-am străduit să o scoatem în evidenţă pînă acum. Opinia noastră este că diferenţa, formulată de Hegel ca hotărîtoare, dintre logica fiinţei şi logica esenţei, şi anume „trecerea în altul" în opoziţie cu „apariţia în altul", nu poate fi susţinută din punct de vedere ontologic.

Această imposibilitate de a o susţine se evidenţiază, în primul rînd, în faptul că însuşi Hegel este constrîns, atunci cînd analizează dialectic categoriile particulare ale logicii fiinţei, să anticipeze nemărturisit asupra metodei şi structurii determinaţiilor reflexive. Astfel, el spune despre „ceva" : „Ceva *se raportează* deci la al său altceva, el nu e numai al său altceva. Acesta e în acelaşi timp şi inclus în el, precum e şi *separat* de el : ceva e *fiinţă-pentru-alt-ceva*". În continuare, Hegel fixează sensul perechilor opuse „ceva" şi „altceva", precum şi „fiinţa-pentru-altceva" şi „fiinţa-în-sine". El stabileşte, corect, că „ceva" şi „altceva" se desprind unul de altul şi concretizează acest raport, cu autentic simţ dialectic, astfel : „Dar adevărul lor constă în relaţia lor. De aceea, fiinţa-pentru-altceva şi fiinţa-în-sine sînt determinaţii afirmate

[34] Hegel. *Enciclopedia...*, partea I, ed. cit., p. 289.

ca *momente* ale unuia şi aceluiaşi ce, ca determinaţii care sînt relaţii şi rămîn în unitatea lor, în unitatea fiinţei determinate. Fiecare din ele conţine deci în ea însăşi totodată şi momentul său distinct de ea". Hegel termină descrierea lui „ceva", după cum oricine poate vedea, la nivelul şi în formele categoriale ale determinaţiilor reflexive: „*Fiinţa-în-sine* şi fiinţa-pentru-altceva sînt mai întîi deosebite. Dar faptul că ceea ce ceva *e în sine* este identic cu ceea ce el şi posedă *în el*, şi invers: că ceea ce este el ca fiinţă-pentru-altceva e şi în sine, acest fapt este identitatea fiinţei-în-sine cu fiinţa-pentru-altceva, conform determinaţiei că ceva însuşi este acelaşi al ambelor momente, ele fiind deci în el neseparate" [35]. După părerea mea, este indubitabil că întreaga această analiză a lui „ceva", corectă din punct de vedere dialectic, ar putea să figureze, fără a schimba un singur cuvînt din text, în logica esenţei. Iar in încheierea acestui demers al gîndirii, Hegel face apel, prin analogie, la expunerea sa despre interioritate şi exterioritate, deci la un caz tipic de relaţie pe baza determinaţiilor reflexive. Nici în acest caz nu putem parcurge întreaga logică a fiinţei pentru a arăta cum caracterul reflexiv se impune în fiecare stadiu hotărîtor al cercetării. Ne limităm să indicăm capitolul despre „fiinţa-pentru-sine", unde Hegel analizează raportarea acesteia la sine şi la celelalte obiecte fiinţînde pentru sine ca atracţie şi repulsie. El stabileşte relaţia reciprocă, coordonarea celor două momente, arătînd că în relaţia dintre ele atracţia acţionează în însăşi repulsie, fapt prin care dualitatea este depăşită, ca şi cum fiinţa-pentru-sine ar fi ceva exclusiv: „Repulsia ca afirmare a multiplilor, atracţia ca afirmare a lui unu" arată că şi „atracţia e atracţie numai prin *mijlocirea* repulsiei, cum repulsia e repulsie prin mijlocirea atracţiei" [36]. Credem că şi acest raport, considerat ontologic, nu se deosebeşte în esenţă de cazurile prezentate ca determinaţii reflexive în logica esenţei.

Raportul reflexiv apare şi mai simplu, şi mai evident în partea cea mai vestită şi mai influentă a logicii fiinţei, şi anume în raportul dintre calitate şi cantitate. Corespunde întru totul principiilor constructive ale logicii lui Hegel, expuse de noi pe larg în prima parte a studiu-

[35] Hegel. *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 103.
[36] *Op. cit.*, p. 160.

lui nostru, faptul că el introduce în ierarhia logică mai întîi calitatea şi că abia apoi, după ce a dedus logic şi cantitatea, ajunge să vorbească, în capitolul despre măsură şi relaţiile de măsură, despre corelaţia lor dialectică concretă, aşa încît ar putea lua naştere aparenţa că calitatea şi cantitatea ar fi forme de naturi diferite şi independente una de alta ale fiinţării obiectelor, forme care pe o anumită treaptă ajung la acea relaţie reciprocă care este caracterizată de obicei ca trecerea lor una într-alta. Această aparenţă ia naştere însă din modul în care prezintă Hegel lucrurile, pe care l-am criticat în prima parte, cît şi din reprezentările false legate de acest mod de prezentare a caracterului lor ontologic, reprezentări care şi ele sînt un produs al metafizicii idealiste a identităţii subiect-obiect. În realitate, relaţia de măsură este ontologic mai primară decît fiinţarea separată a calităţii şi a cantităţii, dobîndită abia prin abstracţie. Hegel însuşi spune despre măsură: „Dar tot ceea ce există are o mărime pentru a fi ceea ce este şi, în general, pentru a avea o fiinţă-determinată" [37]. Aici este exprimat extrem de direct faptul că determinaţia cantitativă a oricărui obiect se află într-un raport de indisolubilă simultaneitate cu modalitatea sa calitativă. Hegel însuşi arată clar şi fără echivoc această modalitate a cantităţii şi calităţii, ele fiind în fiecare obiect separabile numai prin abstracţie, în realitate rămînînd inseparabile: „Aceste calităţi sînt în raport una cu alta, conform determinaţiei măsurii; acesta este exponentul lor, ele sînt însă în sine raportate una la alta deja în *fiinţa-pentru-sine* a măsurii, cîtimea e în dubla fiinţă a ei cîtime exterioară şi specifică, încît fiecare din cantităţile deosebite are în ea această dublă determinaţie şi, în acelaşi timp, e cu totul împletită cu cealaltă; tocmai prin aceasta şi numai prin aceasta sînt determinate calităţile. Astfel, ele nu sînt numai fiinţa determinată, existentă una pentru alta în general, ci sînt afirmate ca inseparabile, iar determinaţia de mărime legată de ele e o unitate calitativă, e o unică determinaţie de măsură, în care, conform conceptului lor, ele se conexează în sine. Măsura e deci raportarea cantitativă *imanentă* a *două* calităţi una la alta" [38].

[37] *Op. cit.*, p. 320.
[38] *Op. cit.*, p. 326.

Citind asemenea expuneri ale lui Hegel şi altele asemănătoare despre raportul real dintre calitate şi cantitate, nu putem să vedem prin ce se deosebesc acestea de determinaţiile reflexive tipice, ca formă-conţinut, interior-exterior etc. Faptul că a fost posibil să se cerceteze calitatea şi cantitatea întîi independente una de alta nu contravine cu nimic acestui mod de a concepe lucrurile. Filozofia însăşi a studiat multă vreme determinaţii reflexive atît de tipice ca esenţa şi aparenţa ca fiind independente în opoziţia lor. Este deci lesne de înţeles ca lucrurile să stea la fel în cazul unor determinaţii obiectuale elementar cunoscute, cum sînt cantitatea şi calitatea. Singura deosebire constă în faptul că, în cazul anterior, Hegel atribuie reprezentările separate nivelului cognitiv al intelectului, pe cînd aici — datorită unor motive decurgînd din ierarhia logică a sistemului — el nu pune problema trecerii de la intelect la raţiune, la cunoaşterea interdependenţei dialectice inextricabile a unor momente aparent de-sine-stătătoare. Dar acest lucru n-are nimic de-a face cu esenţa problemei. Cantitatea şi calitatea sînt, potrivit naturii lor ontologice, determinaţii reflexive tipice. Tocmai aici faptele care ţin de treptele iniţiale ale dezvoltării pot întări această constatare ontologică. Ştim de mult, din etnografie, că cu multă vreme înainte ca societatea să realizeze numărarea, conceperea cantitativă a obiectelor, oamenii au stăpînit practic pur calitativ, pe baza unor percepţii calitative, complexe de fapte pe care astăzi sîntem obişnuiţi să le concepem cantitativ. Astfel, păstorii nu şi-au numărat niciodată cirezile, ci cunoşteau individual fiecare animal şi puteau, din această pricină, să stabilească imediat precis, fără a număra, fiecare pierdere. Experimentele lui Pavlov arată că cîinii pot reacţiona perfect la 30, 60, 120 de bătăi de metronom ca la calităţi distincte, fără să fie vorba în acest caz de o numărare. De aici reiese că nivelul separării de către intelect a determinaţiilor reflexive nu este doar o treaptă anterioară unirii lor dialectice prin raţiune, ci reprezintă un progres al civilizaţiei faţă de reprezentarea iniţială nemijlocit unitară.

Dacă trecem acum la o succintă examinare a părţii a treia a logicii, logica conceptului, de la bun început trebuie să ridicăm o obiecţie de principiu faţă de modul general de a determina această sferă de către Hegel. În strînsă legătură cu caracterizarea generală a celor trei stadii ale logicii, caracterizare citată de noi, Hegel spune

despre cel de-al treilea stadiu : „Mişcarea conceptului trebuie privită oarecum doar ca un joc ; acel altul pe care ea îl pune nu este de fapt altul“ [39]. Şi acest enunţ este o consecinţă logică a teoriei ontologice despre identitatea subiect-obiect : întrucît logica conceptului este considerată cea mai înaltă treaptă a preschimbării substanţei în subiect, apare drept logic necesar că raportul dintre momente şi întreg se apropie tot mai mult de identitate, că momentele trebuie să piardă independenţa lor şi să nu mai fie străine unele faţă de altele. Dar, aşa cum am arătat în legătură cu logica fiinţei că Hegel exagerează într-un mod inadmisibil componenta independentă, dar că simţul său ontologic just îl face să renunţe tacit, în cazurile concrete, la aceste premise elaborate prin speculaţii logice şi să adopte determinaţiile reflexive, mai apropiate de realitate, tot aşa acum trebuie redusă critic interdependenţa exagerat omogenizată a momentelor şi a raporturilor procesuale dintre ele. Un bun prilej pentru aceasta îl oferă exemplul folosit de Hegel în acelaşi paragraf, exemplu în care el prezintă dezvoltarea ca un asemenea raport, ca un asemenea proces în care trebuie să se exprime noua armonie a determinaţiilor. Deşi Hegel respinge concepţia mecanicistă despre organismul viu, conform căreia sămînţa plantei ar conţine *realiter* forma ulterior dezvoltată a plantei, el găseşte, totuşi, în această ipoteză un miez de adevăr, şi anume „că, în procesul său, conceptul rămîne la sine însuşi şi că prin acest proces nu se pune sub raportul conţinutului nimic nou, ci se produce numai o modificare a formei“ [40]. Acest lucru corespunde, într-adevăr, ontologiei identităţii subiect-obiect, dar nu realităţii, nici chiar în concepţia concretă a lui Hegel. Căci este clar că tocmai dezvoltarea ridică continuu probleme calitativ noi şi că ea introduce în realitate opoziţii şi contradicţii noi, necunoscute pe treapta inferioară, care e imposibil să fie concepute doar ca simple „modificări ale formei“. Deşi Hegel respinge teoria evoluţiei în lumea organică, totuşi, potrivit concepţiei sale, domeniul existenţei sociale este şi el o componentă a celui mai înalt nivel al logicii, ca şi viaţa, ba chiar ocupă în raport cu ea o treaptă mai înaltă. Această treaptă se manifestă în realitatea însăşi ca o afirmare şi mai pregnantă a noului, şi în primul rînd ca apariţia unor opoziţii şi contradicţii care

[39] Hegel, *Enciclopedia...*, partea I, ed. cit., p. 289.
[40] *Ibid.*

în această privinţă depăşesc nivelul biologicului, după cum acesta depăşeşte nivelul existenţei anorganice. Aşadar, tocmai pentru cele mai importante obiectivări din logica conceptului, caracterizarea anterior amintită a lui Hegel nu poate fi susţinută.

Acest lucru reiese, după cum vom vedea, chiar din expunerea lui Hegel. Dacă acelor consideraţii prin care el vrea să afirme acest element nou în structura logicii conceptului le opunem consideraţiile prin care el — în aceeaşi operă — înfăţişează procesul vieţii în contextul general al naturii, reiese că, în conceperea dialectică a acestor complexe şi corelaţii, Hegel trece atît de departe dincolo de programul său limitat metafizic, încît în acest fapt devin vizibile respingerea acestuia şi întoarcerea la determinaţiile reflexive autentic dialectice. Această descriere categorială a procesului biologic în totalitatea sa sună la Hegel astfel : „Viul stă în faţa unei naturi anorganice, faţă de care el se comportă ca putere asupra ei şi pe care şi-o asimilează. Rezultatul acestui proces nu este, ca în procesul chimic, un produs neutral în care independenţa celor două laturi ce stăteau una în faţa celeilalte e suprimată, ci viul se arată ca extinzîndu-şi dominaţia asupra altului său, care nu poate rezista puterii sale. Natura anorganică, supusă de ceea ce vieţuieşte, suferă această supunere, datorită faptului că ea este *în sine* ceea ce viaţa este *pentru sine*. Viul se uneşte astfel în altul doar cu sine însuşi. Îndată ce sufletul a părăsit trupul, puterile elementare ale obiectivităţii îşi încep jocul lor. Aceste puteri stau, ca să spunem aşa, mereu gata de atac, pentru a-şi începe procesul în corpul organic, şi viaţa este luptă continuă împotriva lor“ [41]. Scoatem în evidenţă numai trei momente din acest context. În primul rînd şi înainte de toate, faptul că Hegel înfăţişează aici un proces de interacţiune ale cărui componente sînt totodată identice şi în contradicţie. Identitatea şi caracterul totodată contradictoriu al fiinţării în sine a naturii şi al fiinţării pentru sine a vieţii fac să reiasă întregul raport ca fiind tipic tocmai pentru determinaţiile reflexive. În al doilea rînd, relevăm faptul că în această interrelaţie noul contradictoriu se iveşte cu necesitate vitală atît la începutul ei, deci atunci cînd organismul se constituie ca atare, cît şi la sfîrşitul ei, atunci cînd se stinge şi trece în circuitul nor-

[41] *Op. cit.*, p. 353.

mal al naturii anorganice. Această profundă contradicție a duhului nou care ia naștere nu e compatibilă cu concepția „armonică" a dezvoltării la care ne-am referit anterior. În măsura în care această contradicție se deosebește de cazurile tipice din logica esenței, ea accentuează și mai mult momentele lor dialectice. În al treilea rînd, observăm că Hegel, aici în opoziție cu teoria sa generală despre interacțiune, teorie pe care am enunțat-o anterior, descoperă chiar și momentul de depășire și, prin aceasta, apropie și mai mult concepția sa de înțelegerea justă a determinațiilor reflexive.

În logica conceptului propriu-zisă apar drept categorii specific noi în primul rînd universalul, particularul și singularul. Conținutul filozofic al acestor categorii este foarte important și plin de consecințe pentru viziunea de ansamblu a lui Hegel asupra lumii, dar și acest conținut este puternic voalat de logicizare, deoarece aplicațiile hotărîtoare ale acestor categorii sînt încorporate în doctrina despre concept-judecată-silogism. Cu toate acestea, este ușor de văzut că Hegel aplică aceste categorii în mod esențial ca determinații reflexive. Acest fapt se vede deja în aceea că el, deși le prezintă ca avîndu-și locul în logica conceptului, tratează totuși primele lor raporturi dialectice încă în încheierea logicii esenței, și anume — în spiritul prezentării — ca determinații reflexive : „În chip nemijlocit însă, fiindcă *universalul* nu este identic cu sine decît întrucît conține în sine *modul determinat* ca *depășit*, și e deci negativul ca negativ, el, universalul, este *aceeași negativitate* care e *singularitatea ;* iar singularitatea fiind și ea determinatul determinat, negativul ca negativ, este nemijlocit *aceeași identitate* care e *universalitatea.* Această simplă identitate a lor este *particularitatea,* care conține, în nemijlocită unitate, de la singular momentul *modului determinat,* iar de la universal momentul *reflectării-în-sine.* În consecință, aceste trei totalități sînt una și aceeași reflexie" [42]. Aceste categorii sînt examinate exact în același spirit și în logica conceptului ; singularitatea apare drept, deja afirmată de către particularitate", iar aceasta din urmă ca „universalitatea determinată". „*Universalitatea* și *particularitatea* apar... drept momente ale *devenirii* singularității". „*Particularul* este, din același motiv datorită căruia este numai universalul determinat, de ase-

[42] Hegel. *Știința logicii,* ed. cit., p. 567—568.

menea și *singularul*, și reciproc, deoarece singularul este universalul determinat, el este în aceeași măsură un particular" [43]. Ar fi, totuși, o ignorare unilaterală a intențiilor lui Hegel dacă din acest raport s-ar reține doar reciproca trecere a celor trei momente unul într-altul. Atunci cînd aplică aceste categorii la domeniul existenței sociale, Hegel arată în repetate rînduri și în multe locuri importante că fiecare dintre aceste categorii, tocmai prin modul ei propriu de a fi, poate caracteriza ontologic anumite structuri și schimbări structurale ale societății. În alt context am mai atras atenția asupra rolului care-i revine particularității în caracterizarea contrastului hotărîtor dintre antichitate și contemporaneitate. Asemenea exemple abundă la Hegel [44].

Pe măsură ce sistemul lui Hegel înaintează de la concept la idee, devine mai vizibil că baza structurală a complexelor care apar aici și a contradicțiilor specifice lor rezidă mereu în determinațiile reflexive. Acest lucru l-am putut vedea mai sus, cînd ne-am referit la raportul organismului cu mediul. Firește, astfel de relații apar și pot fi concepute rațional numai dacă înlăturăm ontologia identității subiect-obiect și lăsăm genialele tendințe logice ale lui Hegel să se dezvolte liber, potrivit autenticei lor dinamici lăuntrice. Așa, de pildă, stau lucrurile în problema raportului dintre cauzalitate și teleologie, de care ne-am mai ocupat. Dacă aceasta constituie, potrivit expresiei lui Hegel, „adevărul" mecanismului și chimismului, atunci ne aflăm în fața unei recăderi în metafizica de modă veche. Dacă, dimpotrivă însă, concepem teleologia sa a muncii ca raport existînd exclusiv în domeniul existenței sociale, unde, dealtfel, îi și este locul firesc, atunci apare un raport autentic al determinațiilor reflexive, care constituie baza ontologică a ceea ce Marx numește schimbul de substanță dintre societate și natură. Oricît ar fi de independente, de deosebite, ba chiar opuse, pentru intelect, cauzalitatea și teleologia, raportul lor reflexiv generează, în cadrul muncii, procese inseparabile în care sînt astfel reunite dialectic cauzalitatea spontană și teleologia instituită. Întrucît tocmai munca oferă imaginea primară

[43] *Op. cit.*, p. 618—619.

[44] Lukács. *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, în *Probleme der Ästhetik*, *Werke*, Band 10, Neuwied-Berlin, 1969, p. 539 ș.u., 565 ș.u.

a practicii sociale, în concepţia hegeliană, astfel interpretată, a teleologiei muncii se află o determinaţie fundamentală pentru ontologia existenţei sociale. Nu e cazul să continuăm aici această analiză. Căci filozofia socială a lui Hegel conţine, alături de dominaţia deformantă a ontologiei plănuite de el, atîtea alterări ale faptelor reale, ca urmare a prejudecăţilor sale istorice din acea vreme, încît numai o reinterpretare fundamentală ar putea să scoată la lumină ceea ce este, totuşi, rodnic. Pentru noi este suficient că am evidenţiat valabilitatea generală şi fertilitatea metodologică a determinaţiilor reflexive pentru o ontologie dialectică şi îndeosebi pentru o ontologie a existenţei sociale.

Concepţia noastră despre esenţa unitară a determinaţiilor pare să simplifice diferenţierile create de Hegel. În realitate, abia prin îndepărtarea acestor scheme logiciste se deschide drum spre adevărata diferenţiere. Aceasta ar fi trebuit să concretizeze, în primul rînd, lanţul dialectic genial stabilit de Hegel, de la identitate, prin deosebire şi diversitate, pînă la opoziţie şi contradicţie. Hegel însuşi n-a dus-o niciodată pînă la capăt, ea şi-a demonstrat eficienţa abia la clasicii marxismului, iar mai tîrziu a fost din nou dată uitării. Semnificaţia acestei diferenţieri nu poate fi niciodată preţuită îndeajuns, căci „degradarea" dialecticii de către adversarii ei se bazează cel mai adesea — şi uneori cu o oarecare îndreptăţire — pe faptul că adepţii ei operează exclusiv cu formele cele mai dezvoltate, cele mai acute ale contradicţiei, neglijînd formele de trecere. De asemenea, abia din unificarea, propusă de noi, a determinaţiilor reflexive rezultă posibilitatea ca diversele forme de manifestare ale dialectici astfel concepute să fie diferenţiate în raport cu diversele niveluri ale existenţei, corespunzător modalităţii lor ontologice. Prestigiul dialecticii a fost şi în această privinţă, prin faptul că, în parte, relaţiile dialectice care apar numai la cel mai înalt nivel al existenţei au fost aplicate necritic la forme inferioare ale existenţei şi că, totodată, s-au făcut mereu încercări de a reduce mintal complexele dialectice cele mai complicate la cele mai simple. În sfîrşit, modul nostru de a privi lucrurile ne oferă un instrument mintal pentru a delimita corect gnoseologia de ontologie şi de a determina just dependenţa primeia de a doua ; acest lucru se întîmplă prin faptul că trecerea gnoseologică de la intelect la raţiune e înfăţişată ca o consecinţă a dialec-

ticii obiective a esenţei şi a fenomenului, iar prioritatea ontologică a complexelor dialectic structurate faţă de elementele lor, componentele lor etc. determină cu necesitate această trecere gnoseologică în interesul cunoaşterii cît mai adecvate a realităţii. Această prioritate a complexelor a fost clarificată pentru prima oară în istoria filozofiei prin intermediul determinaţiilor reflexive.

De acest fapt se leagă ceea ce Hegel însuşi a intuit doar în mod genial, dar nu a conchis niciodată consecvent, şi anume că subiectul şi obiectul sînt şi ele determinaţii reflexive, dar care nu se realizează ca atare decît la nivelul existenţei sociale. Această intuiţie este sîmburele de adevăr care se ascunde în acea mitologie a dezvoltării pe care el a enunţat-o explicit : este vorba de încercarea lui de a concepe naşterea tuturor determinaţiilor reflexive printr-o derivare istorică universală. E destul să comparăm expunerea sa — îndeosebi în *Fenomenologie* — cu cea a înaintaşilor săi pentru a vedea acest lucru. La Descartes sau Spinoza, această determinaţie reflexivă a fost ruptă în două la nivelul datului nemijlocit (gîndirea şi întinderea), la Kant ia naştere o subiectivare gnoseologică a lumii ontologice a obiectului, iar cînd Schelling opune natura neconştientizată istoriei conştientizate, el proiectează conştiinţa sub forma inconştientului în natură, pentru ca apoi, sofistic, să o dezvolte din aceasta. Vom vedea că realizarea a ceea ce Hegel a intuit şi a cunoscut va avea o importanţă hotărîtoare pentru teoria existenţei sociale.

În final, intenţionăm să menţionăm, doar succint, că lămurirea caracterului şi sferei de acţiune a determinaţiilor reflexive poate să contribuie şi la clarificarea conceptului mult întrebuinţat, foarte popular, dar rar analizat, de depăşire a contradicţiilor. Credem că trebuie să se facă o distincţie netă între depăşire în domeniul realităţii înseşi şi depăşirea doar în domeniul cunoaşterii ei, deşi în ambele cazuri este vorba despre raporturi existenţiale de tip ontologic. Într-adevăr, dacă determinaţiile reflexive determină o dimensiune concretă înăuntrul unui complex existenţial — să ne gîndim, de pildă, la raportul formă-conţinut —, atunci depăşirea ei nu poate să fie decît la nivelul cunoaşterii, o ridicare de sine a conştiinţei de la nivelul intelectului la cel al raţiunii, la pătrunderea în conexiunea dialectică reală. O depăşire ontologică a unor asemenea determinaţii reflexive este imposibilă, căci, dacă

e vorba despre o depășire *de facto* a unei obiectualități date real, atunci raportul formă-conținut în noua obiectualitate (sau în noile obiectualități care iau naștere astfel), ținînd seama de variațiile respective, nu va fi decît doar o reînnoire : va lua naștere mereu un raport formă-conținut. (Evident, studiul concret al noilor raporturi formă-conținut constituie o problemă științifică importantă.)

Desigur, și între complexe obiectuale reale, inclusiv probese, poate exista raportul de determinație reflexivă, începînd de la forțe real contradictorii ale naturii, aflate astfel într-o ordonare comună, și pînă la clasele sociale coordonat antagonice. Aici sînt posibile atît echilibrul veșnic relativ, determinat de dinamica contradicțiilor și depășirea acestui echilibru, cît și depășirea totală sau parțială a unui complex printr-altul, și această depășire se produce, în realitate, schimbînd deci mai mult sau mai puțin în mod radical realitatea însăși, fapt de care depinde, la rîndu-i ontologic, realiter, proporția dintre distrugere și conservare în actul (procesul) depășirii. Deci, în timp ce depășirea mintală are în general un caracter teoretic, cum e, de pildă, înțelegerea raportului formă-conținut — ceea ce, evident, nu ne dă dreptul să ne dispensăm niciodată, într-un caz dat, de cercetarea concretă a conținutului concret al determinațiilor reflexive respective —, depășirea reală în natură este înfăptuită de interacțiunea legică a complexelor, care interacțiune, chiar dacă este necesară, nu poate fi decît o necesitate „oarbă", pe cînd în existența socială, în rîndul componentelor reale ale depășirii se include conștiința socială, atît cea falsă, cît și cea adevărată. O cunoaștere veridică a complexelor care acționează în sensul depășirii sau în sens contrar poate deveni deci, în anumite împrejurări, o componentă ontologic-reală a procesului depășirii. Evident, și cunoașterea proceselor naturii poate să ducă la depășirea reală a complexelor ; de la cunoașterea structurii atomului și pînă la cultivarea organismelor vii se desfășoară o asemenea serie de depășiri reale. Întrucît cunoașterea prilejuiește o intervenție activă în dialectica depășirilor, acest proces se îndeplinește în domeniul existenței sociale ca schimb de substanță între societate și natură, înțelegerea justă a dialecticii naturii fiind, desigur, o premisă obligatorie.

Capitolul IV

PRINCIPIILE ONTOLOGICE FUNDAMENTALE ALE LUI MARX

„Categoriile" sînt „forme ale existenței, determinații ale existenței".

Marx

1. Premise metodologice

Încercarea de a sintetiza teoretic ontologia lui Marx duce la o situație oarecum paradoxală. Pe de o parte, orice cititor imparțial al lui Marx va observa că toate enunțurile sale concrete, înțelese corect fără prejudecăți la modă, sînt concepute în ultimă instanță ca enunțuri directe despre o existență, deci au un caracter pur ontologic. Pe de altă parte, nu vom găsi la el o tratare de-sine-stătătoare a problemelor ontologice. Marx nu a încercat niciodată sistematic sau sistematizator să determine locul lor în cadrul gîndirii prin delimitarea lor de teoria cunoașterii, logică etc. Aceste două aspecte, intim legate între ele, pot fi explicate, fără îndoială, prin faptul că Marx are ca punct de plecare indiscutabil filozofia lui Hegel, la care se raportează totuși încă de la început în mod critic. Aceasta este caracterizată, așa cum am văzut, de unitatea ontologiei, logicii și a teoriei cunoașterii determinată de ideea de sistem ; conceptul hegelian al dialecticii conține odată cu propria ei instituire și o astfel de unire care merge pînă la contopire. Este deci foarte firesc că tînărul Marx nu a putut ajunge în primele sale scrieri, încă puternic influențate de Hegel, la o punere directă și conștientă a problemei ontologice. Considerăm că această tendință

negativă a fost întărită de acea ambiguitate a idealismului obiectiv hegelian care a fost pusă în lumină mult mai tîrziu, în special de către Engels şi Lenin. În timp ce în desprinderea lor conştientă de Hegel atît Marx cît şi Engels pun pe primul plan, pe bună dreptate, în mod plastic şi polemic opoziţia ireductibilă dintre idealismul hegelian şi materialismul reînnoit de ei, mai tîrziu ei vor evidenţia energic tendinţele materialiste care erau active în mod latent în idealismul obiectiv. Astfel, în „Feuerbach" Engels vorbeşte despre „materialismul răsturnat idealist cu capul în jos" al lui Hegel [1]. De asemenea, Lenin se referă în mod repetat la tendinţele materialiste din „Logica" hegeliană [2]. Mai trebuie să notăm, desigur, că Marx, chiar în polemica cea mai violentă împotriva hegelienilor de stînga, asemeni lui Bruno Bauer şi Stirner, nu a identificat niciodată idealismul acestora cu cel hegelian.

Fără îndoială, cotitura realizată de Feuerbach în procesul de disoluţie al filozofiei hegeliene are un caracter ontologic, căci acum sînt confruntate pentru prima dată în dezvoltarea germană idealismul şi materialismul într-un mod deschis şi profund. Chiar şi slăbiciunile poziţiei sale descoperite mai tîrziu, de exemplu limitarea la raportul abstract dintre Dumnezeu şi om, au contribuit la conştientizarea deplină a problematicii ontologice. Acest efect este foarte evident la tînărul Engels, care, după începuturile sale neclare filozofic de la „Tînăra Germanie", devine hegelian de stînga. În acest caz putem vedea cît de radical a fost la început efectul noii orientări ontologice iniţiate de Feuerbach. Faptul că mai tîrziu, dacă facem abstracţie de Gottfried Keller şi de democraţii revoluţionari ruşi, de aici nu a rezultat decît o înnoire moderată a materialismului secolului al XVIII-lea, nu diminuează cu nimic intensitatea începutului. Totuşi, tocmai la Marx nu putem constata o astfel de zguduire. Documentele indică o recunoaştere înţelegătoare şi bucuroasă, care rămîne însă critică şi care cere o dezvoltare critică. Scrisorile timpurii (încă în 1841) atestă această atitudine care este formulată apoi — în plină luptă împotriva idealismului hegelienilor — cu deplină claritate în „Ideologia germană" : „În

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 21. Editura politică, Bucureşti, 1965, p. 277.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., Bucureşti 1956, p. 87, 110, 138.

măsura în care Feuerbach este materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care ia în considerație istoria, el nu e materialist" [3]. Judecata lui Marx asupra lui Feuerbach are două laturi : recunoașterea cotiturii ontologice pe care o realizează ca fiind singurul eveniment filozofic serios al timpului, dar totodată înregistrarea limitelor ei, care constau în aceea că materialismul german feuerbachian nu-și pune problema ontologiei existenței sociale. În aceasta se manifestă nu numai clarviziunea filozofică și universalitatea lui Marx ; atitudinea menționată aruncă o lumină și asupra dezvoltării sale timpurii, asupra locului central pe care îl au în cadrul acestei dezvoltări problemele ontologice ale existenței sociale.

De aceea este instructiv să aruncăm o privire asupra dizertației lui Marx. El vorbește aici și de critica logică și gnoseologică pe care Kant o face argumentului ontologic al existenței lui Dumnezeu și obiectează : „Dovezile privind existența lui Dumnezeu nu sînt altceva decît *tautologii lipsite de conținut* — de exemplu, dovada ontologică nu înseamnă altceva decît : «ceea ce îmi reprezint eu realmente (realiter) este pentru mine o reprezentare reală», are efect asupra mea — și în acest sens se poate spune că atît zeii păgîni, cît și Dumnezeul creștin au avut cu *toții* o existență reală. N-a stăpînit oare efectiv străvechiul Moloh ? N-a fost oare Apollo de la Delphi o forță reală în viața grecilor ? Aici nici critica lui Kant nu poate să facă nimic. Dacă cineva își închipuie că are o sută de taleri, dacă această idee nu este pentru el ceva arbitrar, subiectiv, dacă crede în ea, atunci cei o sută de taleri imaginari au pentru el aceeași valoare ca o sută de taleri reali. El va face, de pildă, datorii în contul acestei fantezii, el *va acționa așa cum a acționat întreaga omenire*, făcînd datorii în contul zeilor ei" [4]. Încă de pe acum se manifestă cîteva din aspectele extrem de importante ale gîndirii lui Marx. Realitatea socială apare ca un criteriu hotărîtor pentru existența sau nonexistența socială a unui fenomen, ceea ce dezvăluie desigur o problematică cuprinzătoare cu implicații profunde, pe care tînărul Marx nu o putea încă domina metodologic. Căci, pe de o parte, din spiritul

---

[3] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 46.

[4] K. Marx. *Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epictur*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 100.

general al dizertației rezultă că el nu admite existența nici unui zeu, pe de altă parte, din eficiența istorică indiscutabilă a unor anumite reprezentări ale divinității reiese un fel de existență socială a lor. Marx schițează deja una din problemele care vor juca mai tîrziu un rol important pentru el cînd devenise economist și materialist : este vorba de funcția social-practică a unor forme ale conștiinței, indiferent dacă ele sînt adevărate sau false din punct de vedere general-ontologic. Aceste idei importante pentru dezvoltarea ulterioară a gîndirii lui Marx sînt interesant completate de critica pe care el o face lui Kant. Acesta combate așa-numitul argument ontologic din punct de vedere logic-gnoseologic negînd orice legătură necesară dintre reprezentare și realitate, contestînd conținutului in genere orice relevanță ontologică. În numele specificului ontologic al existenței sociale, Marx protestează și arată spiritual că în anumite condiții cei 100 de taleri imaginați pot dobîndi foarte bine o relevanță existențială în plan social. (În economie, pe care Marx o elaborează mai tîrziu, această dialectică a banilor ideali și a banilor reali apare ca un moment important al relației banilor ca mijloc de circulație cu funcția lor ca mijloc de plată).

În tratarea lui Hegel am arătat că Marx, în numele specificului existențial concret al formațiunilor sociale, cere o studiere concret-existențială (ontologică) a lor, în timp ce metoda lui Hegel este improprie pentru a reprezenta astfel de conexiuni pe baza schemelor logice. Astfel, pe parcursul dezvoltării tînărului Marx se conturează clar tendința unei concretizări crescînde a formațiunilor, relațiilor sociale existente etc., tendință care se maturizează filozofic în studiile sale economice. Tendințele amintite își găsesc o primă expresie adecvată în „Manuscrisele economico-filozofice", a căror originalitate deschizătoare de drumuri rezidă nu în ultimul rînd în faptul că aici, pentru prima dată în istoria filozofiei, categoriile economice apar în calitate de categorii ale producerii și reproducerii vieții umane, făcînd astfel posibilă o reprezentare ontologică a existenței sociale pe o bază materialistă. Faptul că economia stă în centrul ontologiei lui Marx nu înseamnă „economizarea" tabloului lumii. (Economismul apare abia la epigonii lui Marx, care nu mai au habar de metoda sa filozofică, contribuind la devalorizarea și compromiterea filozofică a marxismului). Dezvoltarea filozofică a lui Marx culminează cu această cotitură spre economie. Dacă și în

ce măsură Feuerbach a jucat un rol important în această privinţă, nu poate fi stabilit cu precizie, deşi Marx a fost în principiu de acord de la început cu concepţiile ontologice de filozofie a naturii şi cu cele antireligioase împărtăşite de Feuerbach. Este tot atît de sigur că în aceste domenii Marx l-a depăşit critic foarte repede pe Feuerbach. În planul filozofiei naturii acest lucru se vede în faptul că Marx se opune energic separării tradiţionale dintre natură şi societate, pe care o întîlnim şi la Feuerbach, analizînd natura precumpănitor din punctul de vedere al relaţiilor ei reciproce cu societatea. De aceea la el opoziţia faţă de Hegel este mult mai pronunţată decît la Feuerbach însuşi. Marx recunoaşte doar o singură ştiinţă, cea a istoriei care se raportează atît la natură cît şi la lumea oamenilor [5]. În planul problemei religioase distanţarea de Feuerbach se manifestă în faptul că Marx nu se mai mulţumeşte cu relaţia abstract-contemplativă dintre om şi Dumnezeu şi că contrapune simplei ontologii feuerbachiene, deşi aceasta era izvorîtă dintr-o intenţie materialistă, cerinţa abordării concret-materialiste a tuturor aspectelor vieţii umane, în special a celor social-istorice. Aici problema naturii este pusă într-o lumină ontologică cu totul nouă.

Întrucît Marx transformă producerea şi reproducerea vieţii umane în problemă centrală, atît la omul însuşi, cît şi la toate obiectele, relaţiile, raporturile sale etc., apare o dublă determinare ce constă dintr-o bază naturală inevitabilă şi dintr-o continuă transformare socială a ei. Ca pretutindeni la Marx, şi aici munca este categoria centrală în care există, in nuce, toate celelalte determinaţii : „În calitate de creatoare de valori de întrebuinţare, de muncă utilă, munca este deci o condiţie de existenţă a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijloceşte schimbul de substanţe dintre om şi natură, adică însăşi viaţa omului" [6]. Munca generează o dublă transformare. Pe de o parte, omul care munceşte este transformat de munca sa, el acţionează asupra naturii exterioare şi-şi schimbă propria natură, dezvoltă „potenţele ei latente" şi îi ia în stăpînire forţele. Pe de altă parte, obiectele şi forţele naturii sînt transfor-

[5] Vezi K. Marx, *Manuscrisele economico-filozofice*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Editura politică, Bucureşti, 1968.

[6] K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 57.

mate în mijloace de muncă, obiecte ale muncii, materii prime etc. În procesul muncii, omul „folosește proprietățile mecanice, fizice, chimice ale lucrurilor ca mijloace de a acționa asupra altor lucruri conform scopurilor sale". Obiectele naturii rămîn în sine ceea ce erau în mod natural in măsura în care proprietățile, relațiile și raporturile lor etc. există obiectiv, independent de conștiința umană, doar o cunoaștere adecvată, declanșată de muncă, făcîndu-le utile. Această conferire de utilitate este un proces teleologic : „La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa" [7]. Despre importanța ontologică a teleologiei muncii vom vorbi pe larg intr-un capitol al părții a doua. Aici vrem doar să prezentăm caracteristicile cele mai generale ale punctului de plecare al ontologiei existenței sociale a lui Marx.

Pentru aceasta trebuie să subliniem următoarele aspecte. Înainte de toate faptul că existența socială presupune atît ca totalitate, cît și în fiecare din procesele ei particulare existența naturii anorganice și organice. Existența socială nu poate fi concepută ca fiind independentă de natură și drept contrariul ei exclusiv, așa cum a procedat o mare parte a filozofiei burgheze în privința „domeniilor spiritului". Ontologia existenței sociale a lui Marx respinge tot atit de energic simpla transferare materialist-vulgară a legilor naturii la societate, așa cum era la modă în epoca „darvinismului social". Formele obiectualității existenței sociale apar, în cursul nașterii și dezvoltării practicii sociale, pe baza existenței naturale și devin tot mai pronunțat sociale. Această apariție este desigur un proces dialectic care începe printr-un salt, cu instituirea teleologică a muncii pentru care nu poate exista nimic analog în natură. Saltul ontologic nu este anulat de faptul că în realitate este vorba de un proces lent cu nenumărate forme de trecere. Odată cu actul instituirii teleologice în muncă, existența socială ființează în sine. Procesul istoric al dezvoltării ei presupune desigur transformarea extrem de importantă a acestui în sine într-un pentru sine și totodată depășirea tendențială a formelor și conținutu-

[7] *Ibidem*, p. 191.

rilor de existență pur naturală spre forme și conținuturi tot mai pure și mai proprii ale socialității.

Forma de instituire teleologică care reprezintă schimbarea materială a realității materiale rămîne din punct de vedere ontologic ceva principial nou. Existențial ea trebuie desigur derivată din formele ei de trecere. Acestea pot fi interpretate corect din punct de vedere ontologic numai dacă rezultatul lor — munca venită la sine — este înțeles corect din perspectivă ontologică și dacă această geneză, care în sine nu este un proces teleologic, este înțeleasă prin prizma rezultatului ei. Nu numai în cazul acestui raport de fundamentare trebuie procedat astfel. Consecvent cu sine însuși, Marx consideră acest mod de înțelegere ca o metodă generală pentru studiul societății : „Societatea burgheză reprezintă cea mai dezvoltată și mai diversificată organizare istorică a producției. De aceea categoriile care exprimă relațiile acestei societăți, înțelegerea structurii ei oferă totodată posibilitatea de a cunoaște structura și relațiile de producție ale tuturor formelor sociale dispărute din ale căror sfărîmături și elemente s-a constituit ea. Unele din aceste vestigii, nedepășite încă, continuă să vegeteze în cadrul societății burgheze, în timp ce elementele care înainte existau doar în germene s-au dezvoltat în toată semnificația lor etc. Anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței. Dimpotrivă, la speciile animale inferioare, germenii unor elemente superioare pot fi înțeleși numai în cazul cînd înseși aceste elemente superioare sînt deja cunoscute. Economia burgheză ne oferă astfel cheia pentru înțelegerea economiei antice etc." [8]. În considerațiile care succed acest citat, Marx protestează împotriva oricărei „modernizări", împotriva oricărei extrapolări a categoriilor unei trepte mai dezvoltate la o treaptă mai primitivă. Aici trebuie să vedem doar o simplă apărare împotriva unor înțelegeri greșite care pot fi întîlnite adesea. Esențialul acestei viziuni metodologice rămîne totuși separarea precisă a realității existente în sine ca proces de căile cunoașterii ei. Iluzia idealistă a lui Hegel se naște, așa cum vom arăta mai pe larg în expunerea criticii pe care i-o aduce Marx, tocmai din aceea că procesul ontologic al existenței și genezei sînt apropiate prea mult de procesul gnoseologic — necesar al înțelegerii,

[8] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Editura politică, București, 1972, p. 38 și urm.

ultimul fiind chiar considerat ca un substitut al primului, ba chiar ca o formă ontologică superioară a lui.

Revenind, după acest excurs necesar, la raportul ontologic dintre natură și societate, constatăm că legile și categoriile naturii, atît organice, cît și anorganice, constituie în ultimă instanță (în sensul schimbării fundamentale a esenței ei) baza idestructibilă a categoriilor sociale. Instituirea teleologică în muncă nu-și poate îndeplini funcția ei transformatoare decît pe baza unei cunoașteri adecvate, cel puțin la nivelul nemijlocitului, a proprietăților reale ale lucrurilor și proceselor. Faptul că astfel se nasc forme ale obiectualității cu desăvîrșire noi, pentru care nu există nimic analog în natură, nu schimbă cu nimic această stare de lucruri. Chiar dacă obiectul natural pare să-și păstreze forma naturală, totuși funcția pe care o îndeplinește ca valoare de întrebuințare constituie ceva calitativ nou față de natură, iar odată cu instituirea social-obiectivă a valorii de întrebuințare apare pe parcursul dezvoltării sociale valoarea de schimb, în care, dacă o considerăm izolat, dispare orice obiectualitate naturală, ea conținînd, cum spune Marx, doar o „obiectualitate fantomatică" [9]. Ironizînd anumiți economiști, Marx spunea : „Pînă acum nici un chimist nu a descoperit valoarea de schimb într-o perlă sau într-un diamant" [10]. Pe de altă parte, fiecare asemenea obiectualitate pur socială, fie că este mai mult sau mai puțin mediată, presupune totuși obiectualități naturale transformate social (nu există valoare de schimb fără valoare de întrebuințare), astfel încît există într-adevăr categorii pur sociale, ba chiar abia totalitatea lor constituie specificul existenței sociale, dar această existență nu numai că se dezvoltă, în cadrul procesului concret-material al genezei sale, din existența naturală, ci ea se și reproduce constant în acest cadru și nu se poate — tocmai ontologic — desprinde niciodată pe deplin de această bază. Expresia „niciodată pe deplin" trebuie subliniată, căci tendința esențială în autoconstituirea existenței sociale constă tocmai în înlocuirea determinațiilor pur naturale prin forme ontologice în care se împletesc naturalul și socialul (este suficient să ne gîndim la animalele domestice) și în dezvoltarea în continuare a determinațiilor pur sociale pe această bază. Tendința

[9] K. Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, Editura politică, București, 1968, p. 52.
[10] *Ibidem*, p. 97.

principală a procesului de dezvoltare care se naşte astfel este creşterea permanentă, atît cantitativă, cît şi calitativă a componentelor pur sau predominant sociale, „retragerea graniţelor naturii", cum obişnuia să spună Marx. Fără a continua analiza acestui complex problematic, se poate de pe acuma sintetiza : cotitura materialistă în ontologia existenţei sociale, care se datorează descoperirii priorităţii economiei la acest nivel, presupune o ontologie materialistă a naturii. Această unitate indestructibilă a materialismului în ontologia lui Marx nu depinde de gradul în care savanţii marxişti au reuşit să demonstreze concret şi convingător relaţiile amintite în cazul diferitelor domenii ale cunoaşterii naturii. Marx însuşi a vorbit despre ştiinţa unică a istoriei cu mult înainte ca aceasta să fi manifestat astfel de tendinţe. Nu este întîmplător că Marx şi Engels au salutat teoria lui Darwin ca pe o „bază a viziunii noastre" [11], deşi au formulat multe rezerve la adresa ei, că Engels a fost entuziasmat de teoriile astronomice ale lui Kant-Laplace etc. Importanţa edificării contemporane a marxismului în continuare în această direcţie nu poate fi desigur supraestimată. În sfîrşit, aici mai trebuie să adăugăm că fundamentarea unei ontologii materialiste a naturii care să includă istoricitatea, procesualitatea, contradicţia dialectică etc. este implicată în fundamentarea metodologică a ontologiei lui Marx. Acest stadiu al problemei ni se pare adecvat pentru a prezenta pe scurt noutatea concepţiei lui Marx pentru istoria filozofiei şi a ştiinţei. Marx nu a formulat niciodată pretenţia de a fi creat o metodă filozofică proprie şi nici chiar un sistem filozofic. În anii '40 el combate filozofic idealismul lui Hegel şi în special idealismul elevilor radicali ai acestuia, care devenea tot mai subiectiv. După înfrîngerea revoluţiei de la 1848 eforturile sale se concentrează în direcţia întemeierii unei ştiinţe economice. Mulţi admiratori ai scrierilor sale filozofice timpurii conchid de aici că el s-ar fi îndepărtat de filozofie şi ar fi devenit un „simplu" specialist în economie. Această concluzie este pripită şi, considerată mai de aproape, se vădeşte total lipsită de temei. Ea se bazează doar pe indicii pur exterioare, pe metodologia dominantă a celei de a doua jumătăţi a secolului XIX care afirma existenţa unei opoziţii mecanic-rigide între filozofie şi ştiinţele pozitive particu-

[11] Marx către Engels, dec. 1860, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 30, Editura politică, Bucureşti, 1969, p. 117.

lare, degradînd filozofia însăşi pînă la rangul unei ştiinţe particulare, întrucît o întemeiau exclusiv pe logică şi teoria cunoaşterii. Dintr-o astfel de perspectivă, ştiinţa burgheză şi modul de gîndire influenţat de ea cu ecou chiar printre adepţii marxismului, văd în economia perioadei mature a lui Marx o ştiinţă particulară opusă tendinţelor filozofice ale perioadei de tinereţe. Mai tîrziu au apărut alţii care, influenţaţi mai ales de subiectivismul existenţialist, au construit o opoziţie între cele două perioade ale activităţii lui Marx.

Consideraţiile mai ample care urmează vor demonstra, fără a fi declarat polemice, că o astfel de opunere a tînărului Marx (filozof) economistului pur de mai tîrziu este lipsită de acoperire. Vom vedea că Marx nu a devenit „mai puţin filozof", ci că, dimpotrivă, în toate domeniile şi-a adîncit considerabil concepţiile filozofice. Să ne gîndim doar la depăşirea — pur filozofică — a dialecticii hegeliene. Premisele acestei depăşiri apar încă în tinereţea sa, mai ales acolo unde el încearcă să meargă mai departe de teoria contradicţiilor absolutizată logicist [12]. Criticii grăbiţi ai filozofului Marx scapă din vedere mai ales acel pasaj din „Capitalul", unde Marx, pornind totuşi şi aici de la economie, formulează o concepţie cu totul nouă despre suprimarea contradicţiilor. „Am văzut că procesul schimbului mărfurilor cuprinde raporturi care se contrazic şi care se exclud reciproc. Dezvoltarea mărfii nu înlătură aceste contradicţii, dar creează forma în care ele se pot mişca. Aceasta este în general metoda prin care se rezolvă contradicţiile reale. De pildă, faptul că un corp este continuu atras de alt corp şi tot continuu respins de el constituie o contradicţie. Elipsa este una din formele de mişcare în care această contradicţie se realizează şi se rezolvă în acelaşi timp" [13]. Prin această concepţie asupra contradicţiei, care este pur ontologică, aceasta se dovedeşte a fi motorul permanent al relaţiei dinamice dintre complexe, al proceselor care provin din asemenea relaţii. Contradicţia nu este doar, ca la Hegel, forma de trecere de la un stadiu la altul, ci şi forţa motrice a unui proces obişnuit. Desigur, astfel nu se contestă trecerea de la un proces la altul, caracterul de criză al anumitor treceri, caracterul lor de salt. Cu-

[12] Să ne amintim pasajul semnificativ din prima sa critică a lui Hegel. În K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. I, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 292 şi urm.

[13] K. Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, p. 118 şi urm.

noaşterea lor necesită totuşi descoperirea condiţiilor specifice în care ele apar ; ele nu mai sînt consecinţe „logice" ale unei contradicţii abstracte în general. Cu alte cuvinte, contradicţia — arată Marx aici cu deplină claritate —, poate fi, de asemenea, vehiculul unui proces care se desfăşoară normal. Contradicţia se dovedeşte a fi un principiu al existenţei tocmai prin faptul că ea poate sta în realitate şi la baza unor astfel de procese. O considerare serioasă poate lăsa de o parte fără teamă deformări de tipul celor de mai sus. Operele economice ale perioadei de maturitate a lui Marx sînt într-adevăr consecvent preocupate de ştiinţificitatea economiei, însă nu au nimic de a face cu concepţia burgheză asupra economiei ca o simplă ştiinţă particulară. Aceasta izolează fenomenele pretins pur economice de totalitatea relaţiilor reciproce din cadrul existenţei sociale ca întreg, le analizează într-o astfel de izolare artificială, pentru a pune abstract în legătură domeniul obţinut astfel cu un altul, izolat tot atît de artificial (drept, sociologie), în timp ce economia lui Marx pleacă întotdeauna de la totalitatea existenţei sociale şi revine întotdeauna la ea. Aşa cum am arătat, importanţa hotărîtoare pe care o are tratarea fenomenelor economice, precum şi tratarea pe alocuri imanentă a lor îşi are justificarea în faptul că aici trebuie căutată forţa motrice în ultimă instanţă hotărîtoare a întregii dezvoltări sociale. Această economie nu are în comun cu ştiinţele particulare contemporane ei sau cu cele de mai tîrziu decît o singură trăsătură negativă : împreună resping metoda aprioric constructivă a filozofilor anteriori (printre care şi Hegel) şi se bazează doar pe fapte, în a căror conexiune văd chezăşia ştiinţificităţii. Totuşi, cînd doi procedează în acelaşi mod, nu înseamnă acelaşi lucru. Într-adevăr, orice întemeiere pe fapte, orice respingere a conexiunilor construite abstract este numită foarte impropriu empirism. Însă acest termen desemnează, chiar şi în utilizare curentă, atitudini foarte eterogene faţă de fapte. Vechiul empirism a avut adesea un caracter ontologic naiv ; ontologic, întrucît el lua ca punct de plecare caracterul existenţial incontestabil al faptelor respective ; naiv, întrucît el se oprea principial la un astfel de dat nemijlocit, neluînd în consideraţie celelalte mijlociri, care constituiau adesea conexiunile ontologice decisive. De abia empirismul care apare pe baza pozitivismului sau a neopozitivismului renunţă la această ontologie naivă, necritică, care este înlo-

cuită de categorii manipulatorii construite abstract. La cercetători de seamă ai naturii se dezvoltă o atitudine spontan-ontologică care a fost numită de diferiți filozofi idealiști „realism naiv". La savanți ca Boltzmann sau Planck realismul nu mai e deloc naiv, distingînd foarte exact în cadrul domeniului concret de cercetare caracterul de realitate concretă al anumitor fenomene, grupe de fenomene etc. Pentru depășirea naivității lipsește „doar" conștiința filozofică a ceea ce în propria practică este realizat faptic, astfel încît anumite complexe concret cunoscute din punct de vedere științific sînt asociate uneori în mod artificial cu concepții filozofice total eterogene față de ele. În științele sociale se întîlnesc mai rar exemple de „realism naiv". Declarațiile de a lua în considerație doar faptele conduc de cele mai multe ori doar la reeditări lipsite de vlagă ale empirismului, iar limitarea pragmatică la facticitatea dată nemijlocit elimină din concepția de ansamblu conexiuni importante, care există efectiv, dar care sînt date mai puțin nemijlocit, ajungîndu-se astfel adesea în mod obiectiv la falsificarea faptelor care sînt divinizate in mod fetișizant.

Doar o astfel de delimitare completă ne permite să înțelegem caracterul ontologic al scrierilor economice ale lui Marx. Ele sînt lucrări științifice, nu filozofice. Dar spiritul lor științific este impregnat de filozofie, care nu a fost abandonată niciodată, astfel încît fiecare constatare de fapte, fiecare cunoaștere a unei conexiuni este prelucrată critic nu doar în vederea unei exactități faptice nemijlocite, ci, pornind de aici și depășind totodată punctul de plecare, orice facticitate este cercetată întotdeauna pentru a afla conținutul ei existențial real, specificul ei ontologic. Știința se naște din viață și în viața însăși trebuie — fie că știm, fie că nu știm acest lucru — să ne comportăm spontan ontologic. Trecerea la știință poate conștientiza în mod critic această tendință, dar o poate diminua sau face să dispară. Economia lui Marx este caracterizată de un spirit științific care nu renunță niciodată la o astfel de conștientizare critică în sens ontologic, perspectiva ontologică constituind o unitate de măsură critică la care se apelează în cazul fiecărei constatări de fapte sau de relații. Prin urmare, în general vorbind, avem de-a face cu o științificitate care nu pierde niciodată legătura cu atitudinea spontan ontologică a vieții cotidiene, ci, dimpotrivă, o purifică critic și o ridică pe o treaptă superioară, elaborînd conștient

determinațiile ontologice care stau la baza oricărei științe. Tocmai în acest punct ea se opune clar oricărei filozofii constructiviste care operează cu mijloace logice sau de altă natură. Respingerea critică a ontologiilor false pe care le-a produs filozofia nu înseamnă în nici un caz o atitudine principial-antifilozofică a acestei științificități. Dimpotrivă. Este vorba de o colaborare conștientă și critică a ontologiei spontane a vieții cotidiene cu o ontologie conștientă, exactă din punct de vedere științific și filozofic. Opoziția lui Marx față de construcțiile filozofice idealiste abstracte care deformează realitatea constituie un caz istoric special. În anumite condiții, privirea critică, respingerea critică a științei vremii poate reprezenta o sarcină principală a colaborării amintite. Astfel Engels scrie pe bună dreptate despre situația din secolele XVII—XVIII : „Filozofia de atunci are marele merit că nu s-a lăsat indusă în eroare de limitarea cunoașterii naturii din acel timp, că, începînd cu Spinoza și terminînd cu marii materialiști francezi, ea a perseverat în a explica lumea prin ea însăși, lăsînd pe seama științei naturii din viitor justificările de amănunt" [14]. O astfel de critică, desigur cu un conținut cu totul schimbat, este și astăzi necesară și actuală. Ea trebuie să curețe științele de prejudecăți neopozitiviste, care nu se mai limitează la domeniul propriu-zis al filozofiei, ci deformează și științele într-un mod hotărîtor.

Nu este aici locul să tratăm mai pe larg aceste probleme. Am vrut doar să punem în evidență metoda lui Marx în legătură cu o problemă de o importanță hotărîtoare. Tocmai în cazul problemelor existenței sociale, problema diferenței, a opoziției și a relației dintre fenomen și esență joacă un rol decisiv. Chiar în viața cotidiană, fenomenele ascund adesea esența propriei lor existențe, în loc de a o dezvălui. În condiții istorice favorabile, știința poate realiza în această privință o purificare considerabilă. Așa s-a întîmplat cu Renașterea și iluminismul. Totuși este posibil să se instaleze o constelație istorică care să determine procesul invers : știința poate întuneca sau falsifica anumite intuiții sau presimțiri ale vieții cotidiene. (Intuiția rodnică a lui N. Hartmann despre „intentio recta" este afectată, așa cum am arătat, în primul rînd de faptul că el nu ia cunoștință de tot acest proces extrem de important). Încă Hobbes a văzut cu claritate că astfel de denaturări

[14] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 334.

sînt mult mai frecvente şi mai virulente în domeniul existenţei sociale decît în domeniul naturii. El a indicat şi cauza acestui fapt : rolul acţiunii interesate [15]. Desigur, un astfel de interes poate interveni şi în cazul problematicii naturii, în primul rînd în legătură cu consecinţele ei filozofice. Este suficient să amintim aici discuţiile asupra lui Copernic sau Darwin. Dar întrucît acţiunea interesată reprezintă un element component esenţial, de neînlăturat al existenţei sociale, denaturarea pe care o produce asupra faptelor şi asupra caracterului lor ontologic apare în acest plan într-o lumină nouă, calitativ diferită. Dacă aceste denaturări ontologice nu afectează în-sinele naturii în general, la nivelul existenţei sociale ele — ca denaturări — se pot transforma în momente dinamic active ale totalităţii existente în sine.

De aceea, pentru ontologia existenţei sociale este extrem de importantă formularea lui Marx : „orice ştiinţă ar fi inutilă dacă forma de manifestare şi esenţa lucrurilor ar coincide nemijlocit" [16]. Propoziţia este în sine şi pentru sine general-ontologică şi se raportează deci atît la natură cît şi la societate. Vom arăta mai tîrziu că raportul dintre fenomen şi esenţă în planul existenţei sociale este caracterizat de note şi determinaţii noi care se datoresc legăturii indisolubile a acestei existenţe cu practica. Aici dau un singur exemplu : o caracteristică importantă a acestui raport constă în faptul că în cadrul oricărui proces relativ încheiat rezultatul maschează procesul propriei sale geneze. Problematica ştiinţifică se naşte în foarte multe cazuri pornind de la constatarea mentală a caracterului aparent închis al unui proces, urmînd ca apoi să fie pusă în lumină procesualitatea lui care nu mai poate fi percepută nemijlocit la nivelul fenomenului. (Ştiinţe întregi, cum este de exemplu geologia, s-au născut din astfel de problematici). În domeniul existenţei sociale procesul de geneză este însă un proces teleologic. De aici rezultă că produsul său ia forma de manifestare a unui produs finit, mascîndu-şi nemijlocit propria geneză, doar atunci cînd rezultatul corespunde instituirii teleologice. În caz contrar, nedesăvîrşirea sa trimite direct la procesul genezei. În mod intenţionat am ales un exemplu extrem de primitiv. Specificul relaţiei dintre fenomen şi esenţă la nivelul existenţei sociale in-

[15] vezi Hobbes, *Leviathan*, Zürich-Leipzig, 1936, I, p. 143.

[16] K. Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 25, partea a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1973, p. 355.

clude şi acţiunea interesată, iar cînd aceasta se bazează pe interesele grupelor sociale, ceea ce se întîmplă adesea, ştiinţa se poate foarte uşor îndepărta de rolul ei de control şi transforma într-un instrument al mascării esenţei, chiar în sensul relevat de Hobbes. De aceea nu este întîmplător faptul că Marx îşi elaborează concepţia asupra ştiinţei şi a relaţiei fenomen-esenţă în cadrul unei critici a economiştilor vulgari, în polemică cu perceperi şi interpretări ale fenomenelor care sînt absurde din punct de vedere ontologic şi care maschează pe deplin raporturile reale. Concepţia filozofică a lui Marx joacă aici rolul unei critici ontologice a reprezentărilor false, a unei mustrări de conştiinţă ştiinţifice care urmăreşte restabilirea în planul gîndirii a realităţii adevărate, aşa cum există în sine. Această concepţie este caracteristică pentru construcţia interioară a operelor de maturitate ale lui Marx. Este o construcţie de un tip cu totul nou : o ştiinţificitate care în procesul generalizării nu tinde niciodată să abandoneze acest nivel, dar care în orice constatare faptică particulară, în orice redare în gîndire a unei relaţii concrete vizează întotdeauna totalitatea existenţei sociale şi din perspectiva ei cîntăreşte realitatea şi importanţa oricărui fenomen particular ; este o considerare ontologic-filozofică a realităţii aşa cum există în sine care nu pluteşte niciodată împreună cu o autonomizare a abstracţiunilor deasupra fenomenelor operei, ci care a atins prin luptă în mod critic şi autocritic treapta cea mai înaltă a conştiinţei tocmai pentru a putea surprinde fiecare existent cu forma de existenţă specifică lui, proprie lui. Credem că prin aceasta Marx a creat o formă nouă atît pentru ştiinţă în general, cît şi pentru ontologie, formă care este menită ca în viitor să depăşească, cu toată bogăţia de fapte noi, natura profund problematică a ştiinţificităţii moderne. În critica lui Hegel pe care au realizat-o clasicii marxismului, lupta împotriva ideii sale de sistem se află pe primul plan. Şi pe bună dreptate, căci tocmai aici se concentrează toate tendinţele filozofiei pe care Marx le respinge categoric. Astfel, sistemul ca ideal al sintezei filozofice se ghidează înainte de toate după principiile desăvîrşirii şi închiderii, idei care sînt incompatibile cu istoricitatea ontologică a unei existenţe şi care încă la Hegel au condus la antinomii insolubile. O astfel de unitate de gîndire statică se naşte în mod necesar datorită ordonării ierarhice a categoriilor. Simpla năzuinţă spre o astfel de ordine ierarhică contrazice con-

cepția ontologică a lui Marx, dar nu ca și cum ideea supraordonării și a subordonării i-ar fi fost străină lui Marx. În prezentarea lui Hegel am arătat deja că tocmai Marx introduce în tratarea acțiunii reciproce momentul predominant.

Ierarhia unui sistem nu este doar o ierarhie dată o dată pentru totdeauna, ci ea trebuie, de asemenea, pentru a organiza categoriile într-o relație definitivă, să le omogenizeze, chiar cu prețul sărăcirii sau forțării conținutului, să le reducă pe cît posibil la o singură dimensiune a raporturilor. Gînditori cu un adevărat simț ontologic pentru bogăția și diversitatea din structura dinamică a realității și-au concentrat interesul tocmai asupra acelui tip de relații care nu poate fi redat adecvat de nici un sistem. Tocmai prin aceasta opoziția menționată împotriva sistemului se deosebește radical de empirism care și el se opune sistemului. Empirismul a fost caracterizat de noi mai înainte ca fiind un ontologism naiv, ceea ce înseamnă că el are un respect instinctiv pentru realitatea fenomenală nemijlocită, pentru lucrurile izolate și pentru raporturile de suprafață care pot fi sesizate cu ușurință. Întrucît această raportare la realitate, deși adecvată, rămîne totuși periferică, empiristul se poate lăsa ușor antrenat în aventuri intelectuale fantastice de îndată ce îndrăznește să se îndepărteze puțin de domeniul care îi este familiar în mod spontan [17]. Dimpotrivă, critica sistemului la care ne referim și pe care Marx a dezvoltat-o în mod conștient pleacă, împreună cu conexiunile căutate, de la totalitatea existenței și încearcă să o surprindă cît mai adecvat cu putință in toate raporturile ei complexe și diverse. Însă aici totalitatea nu este una formal-mentală, ci reproducerea mentală a existenței reale, iar categoriile nu mai sînt cărămizile unei construcții de sistem ierarhice, ci într-adevăr „forme ale existenței, determinații ale existenței", elemente componente ale unor complexe dinamice, reale, relativ totale, ale căror raporturi reciproce dinamice produc complexe tot mai cuprinzătoare atît în sens extensiv, cît și intensiv. Privitor la cunoașterea adecvată a unor astfel de complexe, logica își pierde rolul ei filozofic conducător ; ca mijloc pentru cunoașterea legității gîndirii pure și deci omogene, logica devine o știință particulară ca oricare alta. Dar prin aceasta rolul filozofiei este suprimat doar în dublul sens

[17] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 350.

hegelian : ca o critică ontologică a existenței pentru toate tipurile de fenomene ea rămîne, desigur, fără pretenția de dominare și de subordonare a fenomenelor și a raporturilor lor, principiul conducător al acestei noi științificități. De aceea faptul că Marx își intitulează operele economice de maturitate nu economie, ci „critica economiei politice" nu este o simplă întîmplare, o particularitate determinată exclusiv de situația istorică a științei. Desigur, această critică se raportează nemijlocit la concepțiile economice burgheze, dar este vorba totodată de o critică ontologică imanentă a fiecărui fapt, a fiecărei relații, a fiecărui raport legic, critică asupra căreia am insistat necontenit.

Desigur, această noutate nu apare brusc, așa cum se naște Pallas Athena din capul lui Zeus. Ea este cu necesitate produsul unei dezvoltări de durată, deși cu siguranță neuniforme. Critica, adesea spontană, la adresa principiilor filozofice care deformează realitatea ierarhizînd-o conduce în sens negativ la astfel de încercări. La Marx această critică este conștientă și explicit recunoscută ; ea se aplică sistemului celui mai elaborat și mai desăvîrșit din punct de vedere formal, sistemul hegelian, conducînd la apariția unui nou stil de gîndire. Există însă începuturi și în sens pozitiv, acolo unde cunoașterea existenței primare a marilor complexe ale existenței începe să devină conștientă, unde se conturează, în legătură cu critica ideii de sistem idealiste, un nou mod de concepere adecvată a unor astfel de complexe. Considerăm că anumite scrieri ale lui Aristotel, mai ales *Etica nicomahică*, constituie experimente în această direcție, critica lui Platon jucînd rolul negativ pe care l-am amintit. Tot aici trebuie să menționăm prima mare încercare științifică, ce are loc în Renaștere, de a înțelege multilateral existența socială ca existență și de a înlătura principiile de sistem care împiedicau această cunoaștere : încercarea lui Machiavelli *. De asemenea, efortul lui Vico de a concepe ontologic istoricitatea lumii sociale trebuie inclus aici. Însă doar în ontologia lui Marx aceste tendințe dobîndesc o formă pe deplin conștientă, matură din punct de vedere filozofic.

Această concepție de ansamblu, deși s-a născut organic din critica și depășirea materialistă a metodei lui Hegel, era atît de străină de tendințele dominante ale vremii, încît,

* Relevarea acestui aspect al teoriei lui Machiavelli o datorez lui Agnes Heller.

ca metodă, nu a putut fi înțeleasă nici de adversari, nici de adepți. După 1848, odată cu prăbușirea filozofiei hegeliene și cu marșul triumfal al neokantianismului și pozitivismului, dispare orice înțelegere pentru problemele ontologice. Neokantienii au îndepărtat din filozofie chiar lucrul în sine incognoscibil, iar pentru pozitivism perceperea subiectivă a lumii coincide cu realitatea ei. Nu este de mirare că pentru o opinie publică astfel influențată economia lui Marx era considerată de oamenii de știință drept o simplă știință particulară, care însă în realizarea unei „exacte" diviziuni a muncii, a modului de prezentare „axiologic neutru" (wertfrei) trebuia să pară subordonată metodologic economiei burgheze. Nu multă vreme după moartea lui Marx, chiar și cei mai mulți dintre adepții săi declarați erau influențați filozofic de astfel de curente. Atita timp cît a existat o ortodoxie marxistă, ideile ei au constat mai ales din constatări și concluzii ale lui Marx, adesea înțelese greșit și osificate în lozinci radicale. Astfel s-a dezvoltat, de exemplu, cu ajutorul lui Kautsky pretinsa legitate a pauperizării absolute. Zadarnic a încercat Engels, în special prin critica și sfaturile din scrisori, să dizloce această rigiditate și să repună în drepturi adevărata dialectică. Este foarte semnificativ faptul că aceste scrisori au fost publicate mai întîi de către Bernstein cu intenția de a întări tendințele revizioniste din cadrul marxismului. Faptul că elasticitatea dialectică cerută de Engels, respingerea vulgarizării rigide au putut fi astfel înțelese, demonstrează că cele două direcții care se concurau erau la fel de lipsite de înțelegere față de esența metodologică a teoriei lui Marx. Chiar teoreticieni realmente marxiști în multe probleme particulare cum ar fi Rosa Luxemburg sau Franz Mehring s-au arătat puțin receptivi față de tendințele filozofice ale operei capitale a lui Marx. În timp ce Bernstein, M. Adler și mulți alții își închipuiau că au găsit în filozofia lui Kant o „completare" a marxismului, în timp ce Fr. Adler căuta această „completare" la Mach, radicalul politic Mehring nega că marxismul în general ar avea ceva de a face cu filozofia. De abia Lenin inaugurează o adevărată renaștere a lui Marx. În special în „Caietele filozofice" născute în primii ani ai războiului se ocupă din nou de adevărata problemă centrală a gîndirii lui Marx. Înțelegerea critică pătrunzătoare a dialecticii lui Hegel, înțelegere care se adîncește continuu, culminează într-o respingere tăioasă a marxismului de pînă atunci :

„Nu se poate înțelege pe deplin «Capitalul» lui Marx, și mai ales Capitolul I, fără a fi studiat profund și fără a fi înțeles întreaga Logică a lui Hegel. Prin urmare nici un marxist nu l-a înțeles pe Marx timp de o jumătate de secol" [18]. Această judecată nu-l excepta nici pe Plehanov care era cel mai bun cunoscător al lui Hegel dintre marxiștii vremii și pe care Lenin îl aprecia din punct de vedere teoretic [19]. El continuă aici linia urmată de Engels în perioada sa tîrzie, adîncind-o și dezvoltînd-o în multe privințe. Trebuie totuși să menționăm că Engels, așa cum vom constata în legătură cu anumite probleme particulare importante, este mai puțin principial și mai puțin profund decît Marx în critica pe care i-o face lui Hegel, cu alte cuvinte el preia multe idei de la Hegel într-o formă nemodificată, deși le trece desigur prin filtrul răsturnării materialiste, idei pe care Marx, pornind de la o apreciere ontologică mai profundă, le respinge sau le modifică radical. Deosebirea dintre depășirea pe deplin autonomă a fundamentelor întregii filozofii hegeliene realizată de tînărul Marx și depășirea idealismului filozofic al lui Hegel realizată de Engels sub influența lui Feuerbach va avea consecințe determinante chiar în dezvoltările lor de maturitate. Desigur, Lenin nu poate fi caracterizat ca un simplu continuator al liniei lui Engels, dar există anumite probleme în care se manifestă o astfel de legătură. Însă trebuie să notăm că uneori este greu de stabilit în ce măsură este vorba de probleme pur terminologice și în ce măsură în spatele lor se ascund probleme de conținut. Astfel Lenin afirmă următoarele despre raportul dintre „Capitalul" și o filozofie dialectică generală: „Dacă Marx nu a lăsat o «Logică»..., el a lăsat logica Capitalului... În «Capitalul» a fost aplicată la o singură știință logica, dialectica și teoria cunoașterii a materialismului (nu este nevoie de trei cuvinte ; este unul și același lucru), care a luat tot ce este valoros de la Hegel și l-a dezvoltat mai departe" [20].

Unul din marile merite ale lui Lenin, pe care îl putem constata nu numai aici, constă în faptul că este singurul marxist al epocii sale care neagă hotărît supremația filozofică a logicii și teoriei cunoașterii (necesar idealiste) și repune în atenție, reconsiderînd-o materialist, concepția

[18] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 149.
[19] *Ibidem*, p. 250.
[20] *Ibidem*, p. 207.

hegeliană originară despre unitatea dintre logică, teoria cunoașterii și dialectică. La aceasta mai trebuie adăugat că, mai ales în „Empiriocriticism", teoria sa a cunoașterii, care este aceea a reflectării unei realități materiale care există independent de conștiință este practic subordonată în toate cazurile concrete unei ontologii materialiste. Și aici este posibil să interpretăm ontologic această dialectică în obiectivitatea ei, dialectică inclusă în această unitate. Cert este însă faptul că, așa cum vom vedea imediat cu ocazia analizei singurei lucrări a lui Marx care are un caracter metodologic — filozofic general, Marx nu recunoaște unitatea statuată aici, că el nu numai că separă clar ontologia de teoria cunoașterii, dar că vede tocmai în nerealizarea acestei separări una din sursele iluziei idealiste a lui Hegel. Chiar dacă la o analiză amănunțită a operei filozofice a lui Lenin se pot formula astfel de obiecții de detaliu, sau unele asemănătoare, referitoare la depășirea dialecticii hegeliene și a utilizării ei pentru dezvoltarea marxismului, totuși opera lui Lenin este în orice caz, de la moartea lui Engels, singura încercare de proporții de a reconstitui marxismul în totalitatea sa, de a-l aplica la problemele prezentului și de a-l dezvolta pe această cale. Dealtfel, consider că o prezentare de ansamblu critică a gîndirii filozofice a lui Lenin constituie una din sarcinile cele mai importante, actuale și necesare ale cercetării, întrucît concepțiile sale au fost în foarte multe privințe deformate. Condiții istorice nefavorabile au împiedicat răspîndirea în suprafață și adîncime a influenței teoretice și metodologice a lui Lenin.

Este adevărat că marea criză revoluționară pe care au declanșat-o primul război mondial și nașterea republicii sovietice a impulsionat un studiu nou, proaspăt, al lui Marx, nedeformat de tradițiile îmburghezite ale social-democrației *. Eclipsarea lui Marx și Lenin prin politica lui Stalin este, de asemenea, un proces treptat care nu a

---

* De la Gramsci pînă la Caudwell putem constata o serie întreagă de astfel de începuturi ; de asemenea, cartea mea „Istorie și conștiință de clasă" este rezultatul unor astfel de eforturi. Totuși, asemenea tendințe au fost curînd reduse la tăcere de presiunea stalinistă uniformizator-schematizatoare, eliminîndu-le din cadrul Internaționalei comuniste, singurul loc unde ele puteau fi acasă. Maturitatea și valoarea unor încercări de acest tip este extrem de diferită și ar trebui cercetată independent de supraaprecieri și subaprecieri tendențioase. Pînă acum există astfel de cercetări doar asupra lui Gramsci, în Italia.

fost încă supus unui examen istoric critic. Fără îndoială, la început Stalin apăra învățătura leninistă în special împotriva lui Troțki și multe publicații ale epocii, pînă la începutul anilor '30, își propun să afirme înnoirea leninistă a marxismului împotriva ideologiei Internaționalei a II-a. Deși sublinierea noutății aduse de Lenin era îndreptățită, totuși în epoca stalinistă ea a pus treptat în umbră studierea lui Marx de către Lenin. Iar această evoluție conduce, în special din momentul publicării „Istoriei partidului" (cu capitolul despre filozofie) la înlocuirea lui Lenin prin Stalin. De aunci filozofia oficială s-a redus la comentarea publicațiilor lui Stalin. Referirile la Marx și Lenin nu aveau decît valoarea unor citate de întărire. Nu este aici locul să prezentăm pe larg consecințele nefaste pe care le-au avut pentru teorie astfel de procedee. Și aceasta ar constitui o sarcină actuală extrem de importantă, cu urmări practice deloc neglijabile. (Să ne amintim doar că teoria oficială a planificării ignorează deplin momentele centrale ale teoriei lui Marx asupra reproducției sociale). În terminologia marxistă s-a născut un subiectivism absolut, cu totul arbitrar care, în mod firesc, era adecvat (și pentru mulți și astăzi el poate juca același rol) pentru justificarea sofistică a unor concluzii arbitrare drept consecințe necesare ale marxism-leninismului. Aici ne mărginim la constatarea acestei situații. Dacă vrem ca astăzi marxismul să devină din nou o forță vie a dezvoltării filozofice, atunci, pentru toate problemele, trebuie să ne întoarcem la Marx însuși. Desigur în această tentativă putem folosi multe idei din opera lui Lenin și Engels. În schimb, atît perioada Internaționalei a II-a, cît și cea a lui Stalin, pot fi lăsate deoparte, fără nici un fel de probleme din perspectiva unor astfel de considerații, deși critica lor cea mai severă ar fi, pentru restabilirea renumelui teoriei lui Marx, o sarcină importantă.

2. Critica economiei politice

În perioada de maturitate, Marx a scris relativ puțin despre problemele generale ale filozofiei și ale științei. Planul său, care iese din cînd în cînd la iveală, de a prezenta pe scurt sîmburele rațional al dialecticii hegeliene nu a fost niciodată realizat. Singura scriere fragmentară care ne-a rămas de la el pe această temă este *Introducerea* scrisă la sfîrșitul anilor '50, cînd a încercat să jaloneze

opera sa economică. Kautsky a editat acest fragment în ediția sa din 1907 a cărții născute din acest material: „Contribuții la critica economiei politice". De atunci a trecut mai bine de jumătate de secol. Nu se poate spune însă că această scriere a influențat vreodată cu adevărat concepția despre esența și metoda teoriei marxiste. Schița conține totuși în mod sintetic problemele esențiale ale ontologiei existenței sociale și metodele, rezultate din acestea, ale cunoașterii economice, ca domeniu central al acestui nivel de existență al materiei. Neglijarea acestei scrieri a fost provocată de un fapt pe care l-am amintit deja și care a rămas în bună parte neconștientizat: neglijarea criticii economiei politice și înlocuirea ei printr-o simplă economie înțeleasă ca știință în accepție burgheză.

Din punct de vedere metodologic trebuie subliniat de la început că pretutindeni Marx distinge net două complexe: existența socială, care ființează independent de faptul că este cunoscută mai corect sau mai puțin corect, și metoda cît mai adecvatei cuprinderi a ei în gîndire. Prioritatea ontologicului față de simpla cunoaștere se referă deci nu numai la existență în general, ci întreaga obiectualitate obiectivă este, în structura și dinamica ei concretă, în existența ei concretă, de o extremă importanță ontologică. Aceasta este poziția filozofică a lui Marx încă începînd cu „Manuscrisele economico-filozofice". În aceste studii el consideră relațiile reciproce ale obiectelor ca forma primară a oricărui raport ontologic între realitățile existente (Seienden): „O ființă care nu are un obiect în afara sa nu este o ființă obiectuală. O ființă care nu este ea însăși obiect pentru o altă ființă, nu are nici ea drept obiect vreo altă ființă, cu alte cuvinte nu intră în nici o relație obiectuală, ființarea ei nu este ceva obiectual. O ființă non-obiectuală este o non-ființă, o ființă care nu poate exista" [1]. Încă aici Marx înlătură orice reprezentare, conform căreia anumite elemente „ultime" ale existenței ar avea, din punct de vedere ontologic, o poziție privilegiată față de elementele mai complicate, compuse, în cazul acestora funcțiile sintetice ale subiectului cunoscător jucînd un anumit rol pentru ce este și cum este obiectualitatea lor. În secolul al XIX-lea, filozofia kantiană a constituit forma tipică a teoriei despre nașterea sintetică a oricărei obiectualități concrete, opu-

[1] K. Marx *Manuscrisele economico-filozofice*, în K. Marx, F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 617.

nîndu-se caracterului transcendent față de conștiință și deci incognoscibilității abstractului lucru în sine. În primul caz subiectul cunoscător realizează orice sinteză concretă, desigur într-un mod care îi este prescris logic. Deoarece, dezinteresul pentru ontologia lui Marx a fost determinat, atît la început, cît și mai tîrziu, mai ales de influența kantiană, este util să ne oprim puțin asupra acestei opoziții exclusive, căci ea, cu toate schimbările din cadrul concepțiilor burgheze, nu și-a pierdut încă în întregime actualitatea.

Dacă obiectualitatea este o proprietate ontologică primară a oricărui existent, atunci pe acest temei putem constata în mod consecvent că existentul originar este întotdeauna o totalitate dinamică, o unitate a complexității și procesualității. Întrucît Marx studiază existența socială, pentru el această poziție centrală a categoriei de totalitate este dată mult mai nemijlocit decît în cazul cercetării filozofice a naturii. În cazul ultimei, totalitatea poate fi, oricît de riguros, doar multiplu dedusă, în timp ce în societate ea este dată întotdeauna nemijlocit. (Această afirmație nu este contrazisă de faptul că Marx consideră economia mondială și odată cu ea istoria universală ca rezultat al procesului istoric.) Faptul că orice societate formează o totalitate a fost recunoscut clar și declarat încă de tînărul Marx [2]. Prin aceasta este desemnat doar principiul cel mai general și nicidecum esența și structura unei astfel de totalități, și încă mai puțin modul în care ea este dată nemijlocit, precum și modalitatea de a o cunoaște. În scrierea lui Marx la care ne referim, el dă un răspuns clar la această întrebare. Punctul său de plecare constă în faptul că „realul și concretul", respectiv populația „e baza și subiectul întregului proces de producție social". O considerare mai atentă arată că această constatare exactă contribuie foarte puțin la o cunoaștere reală, concretă. Fie că considerăm însăși totalitatea dată nemijlocit sau complexele ei parțiale, întotdeauna o cunoaștere orientată nemijlocit spre realitatea dată nemijlocit ajunge la simple reprezentări. De aceea, acestea trebuie determinate mai precis cu ajutorul abstracțiilor izolatoare. Economia ca știință o ia la început realmente pe acest drum ; ea avansează pe calea abstractizării tot mai departe, pînă cînd se

---

[2] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, 1958.

naşte adevărata ştiinţă economică, care porneşte de la elementele abstracte cîştigate treptat pentru „a reface drumul în sens invers", pînă se ajunge din nou la populaţie, „de data aceasta însă nu ca la o idee haotică despre întreg, ci ca la o bogată totalitate de determinaţii şi relaţii multiple" [3]. Astfel natura totalităţii economice prescrie ea calea pentru cunoaşterea ei. Dar această cale adecvată poate conduce la iluzii idealiste dacă dependenţa reală de existenţă nu este continuu menţinută în atenţie ; mai mult, însuşi procesul de cunoaştere — considerat izolat şi de-sine-stătător — conţine în sine tendinţa autofalsificării. Marx afirmă următoarele despre sinteza obţinută pe această dublă cale : „Concretul este concret pentru că reprezintă sinteza mai multor determinaţii, deci unitatea în diversitate. De aceea în gîndire el apare ca proces de sinteză, ca rezultat, şi nu ca punct de plecare, deşi el constituie punctul de plecare real şi deci punctul de plecare al intuiţiei şi reprezentării". De aici poate fi derivat metodologic idealismul lui Hegel. Primul drum conduce de la „reprezentarea completă" la „determinaţii abstracte", pe al doilea „determinaţiile abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii. De aceea Hegel a fost victima unei iluzii concepînd realul ca rezultat al gîndirii care se sintetizează, se adînceşte în sine şi se dezvoltă din sine însăşi, pe cînd metoda ridicării de la abstract la concret nu e decît modul în care gîndirea îşi însuşeşte concretul, îl reproduce sub formă de concret spiritual. În nici un caz însă aceasta nu constituie procesul genezei concretului însuşi" [4]. Ruptura cu modul de reprezentare idealist are un dublu sens. Mai întîi trebuie înţeles că drumul necesar din punctul de vedere al cunoaşterii de la „elementele" datorate abstracţiei la cunoaşterea totalităţii concrete este doar un drum al cunoaşterii şi nu cel al realităţii însăşi. Acesta constă din acţiuni reciproce concrete şi reale ale acestor „elemente" în interiorul unui cadru, care acţionează activ sau pasiv, al totalităţii stratificate. De aici rezultă că o schimbare în totalitate (chiar şi în totalităţile parţiale care o constituie) este posibilă doar prin descoperirea genezei reale. Derivarea din concluzii categoriale ale gîndirii poate conduce uşor, aşa cum demonstrează exemplul lui Hegel, la concepţii speculative fără acoperire.

[3] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Editura politică, Bucureşti, 1972, p. 33.

[4] *Ibidem*, p. 34.

Desigur, aceasta nu înseamnă că conexiunile esențiale raționale dintre „elementele" obținute pe calea abstractizării, chiar dacă este vorba de conexiunile lor procesuale, sînt indiferente pentru cunoașterea realității. Dimpotrivă. Nu trebuie să uităm niciodată că aceste elemente în formele lor generalizate, obținute prin abstractizare, sînt produse ale gîndirii, ale cunoașterii. Considerate din punct de vedere ontologic, ele sînt de asemenea complexe existențiale procesuale ; ele au însă o structură mai simplă, care poate fi mai ușor sesizată de gîndire, decît complexele totale ale căror „elemente" sînt. Prin urmare, este foarte important ca, pe de o parte prin observații empirice, iar pe de altă parte prin experimente de gîndire abstractizatoare, să se descopere cît mai exact cu putință funcționarea lor legică, adică să se vadă clar cum sînt ele în sine, cum acționează în mod pur forțele lor interne, ce relații reciproce se nasc între ele și alte „elemente" atunci cînd perturbările de natură externă sînt eliminate. Reiese cu claritate, deci, că metoda economiei politice, pe care Marx o denumește „refacerea drumului în sens invers", presupune o colaborare permanentă între demersul istoric (genetic) și cel abstract-sistematizator de lămurire a legilor și tendințelor. Relația organică și de aceea rodnică a acestor două căi de cunoaștere este posibilă doar pe temeiul unei critici ontologice permanente a fiecărui pas, întrucît ambele metode încearcă să înțeleagă aceleași complexe ale realității din puncte de vedere diferite. De aceea, doar elaborarea la nivelul gîndirii poate să conducă cu ușurință la separarea aspectelor care existențial sînt legate, atribuindu-le o falsă autonomie, fie că este vorba de planul empiric-istoricist sau de cel teoretic-abstractizant. Numai o critică ontologică permanent trează a rezultatului cunoașterii, fie el fapt sau conexiune, proces sau legitate, poate să restabilească la nivelul gîndirii o adevărată înțelegere a fenomenelor. Una din lipsurile care caracterizează economia burgheză este tocmai dualitatea care apare aici a punctelor de vedere încremenite în separarea lor. La un pol se naște o istorie economică pur empirică, în care adevărata conexiune istorică a întregului proces dispare. La celălalt pol — de la teoria utilității marginale pînă la cercetările particulare manipulative de astăzi — se constituie o știință, care într-un mod aparent teoretic poate scăpa din vedere conexiunile reale, decisive chiar atunci

cînd în mod întîmplător în cazuri particulare sînt înregistrate raporturile reale sau urmele lor.

În al doilea rînd — şi în strînsă legătură cu ceea ce am spus pînă acum — opoziţia dintre „elemente" şi totalităţi nu poate fi redusă niciodată la opoziţia dintre simplu în sine şi compus în sine. La categoriile generale ale întregului şi părţilor sale se adaugă aici o nouă complicare, fără ca ele să înceteze a fi raportul fundamental. Fiecare „element", fiecare parte este aici de asemenea un întreg, „elementul" este întotdeauna un complex cu proprietăţi concrete, calitativ specifice, un complex al unor forţe şi raporturi diferite care acţionează împreună. Dar această complexitate nu anulează caracterul său de „element". Adevăratele categorii ale economiei sînt, tocmai în complexitatea lor complicată, procesuală — realmente — fiecare în felul ei, fiecare la locul ei, ceva „ultim" care poate fi analizat mai departe, dar care în realitate nu poate fi descompus în alte elemente. Importanţa întemeietorilor economiei constă în special în faptul că ei şi-au dat seama de acest caracter fundamental al adevăratelor categorii şi că au început să stabilească relaţiile adecvate dintre ele.

Aceste relaţii implică nu numai o coordonare, ci şi o supraordonare şi o subordonare. Această afirmaţie pare a ne pune în contradicţie cu polemica noastră anterioară, unde am combătut — chiar în numele ontologiei existenţei sociale a lui Marx — principiul ierarhic al sistemelor idealiste. Această contradicţie nu este decît o aparenţă cu urmări importante, căci multe înţelegeri greşite ale marxismului îşi au izvorul tocmai aici. Cu alte cuvinte, trebuie să distingem clar principiul priorităţii ontologice de judecăţile de valoare gnoseologice, morale etc., de care este împovărată orice ierarhie idealistă sau materialist-vulgară. Dacă atribuim unei categorii prioritate ontologică în raport cu o altă categorie, aceasta nu înseamnă decît că prima poate exista fără a doua, în timp ce situaţia inversă nu este posibilă din punct de vedere existenţial. Acelaşi lucru este valabil şi pentru teza centrală a oricărui materialism despre prioritatea ontologică a existenţei faţă de conştiinţă. Din punct de vedere ontologic această teză înseamnă că o existenţă poate exista fără conştiinţă, în timp ce orice conştiinţă trebuie să aibă un existent ca premisă, ca bază. De aici nu rezultă vreo ierarhie de valori între existenţă şi conştiinţă. Mai curînd, orice cercetare ontologică concretă a raportului dintre ele arată că conştiinţa

poate să apară doar pe o treaptă relativ înaltă de dezvoltare a materiei. Biologia modernă este pe cale să demonstreze cum din modurile de reacție fizico-chimice prin care organismul răspunde la început mediului său se nasc treptat forme de conștiință tot mai pronunțate care nu pot atinge desăvîrșirea decît pe treapta existenței sociale. Tot astfel stau lucrurile cu prioritatea ontologică a producției și reproducției existenței umane în raport cu alte funcțiuni. Cînd Engels vorbește în discursul ținut la mormîntul lui Marx despre „faptul simplu" că „înainte de a se putea ocupa de politică, știință, artă, religie etc., oamenii trebuie în primul rînd să mănînce, să bea, să aibă locuință și să se îmbrace", nu este vorba decît despre această prioritate ontică. Marx însuși exprimă această idee în prefața la „Contribuții la critica economiei politice". Important este în primul rînd faptul că Marx consideră „totalitatea relațiilor de producție" ca „baza reală" din care se dezvoltă totalitatea formelor conștiinței care sînt determinate de această bază ca de procesul vieții sociale, politice și spirituale. Marx conchide : „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința" [6]. Prin urmare, Marx nu stabilește un raport de producție directă între lumea formelor și conținuturilor conștiinței și structura economică, ci între această lume și totalitatea existenței sociale. Deci determinarea conștiinței de către existența socială este luată într-un sens foarte general. Doar marxismul vulgar (începînd cu perioada Internaționalei a II-a și pînă la perioada stalinistă și urmările ei) a transformat această determinare într-o relație cauzală directă între economie sau unele din momentele ei și ideologie. În schimb, Marx însuși vorbește, înaintea pasajului citat de noi, despre faptul că suprastructurii „îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale", și că „modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale" [7]. În dezvoltările ulterioare ale acestui capitol precum și în cele ale părții a doua vom încerca să demonstrăm ce cîmp bogat de acțiuni și relații reciproce, desigur incluzînd importanta categorie a lui Marx a „momentului predominant", implică această determinare ontologică care

[6] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice — Prefață*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, București, 1962, p. 9.

[7] *Ibidem*, p. 8.

în mod intenționat este menținută deschisă și la un nivel extrem de generalitate.

Prin acest scurt excurs — indispensabil în condițiile actualei confuzii conceptuale generalizate asupra metodei marxismului — ne-am depărtat în aparență de tema centrală a prezentei cercetări. Revenind la metoda economiei, o vom considera în forma realizării ei celei mai înalte și mai clare pe care i-o dă Marx mult mai tîrziu în „Capitalul". (Așa-numitul „Rohentwurf" *, care conține numeroase complexe și conexiuni neanalizate în „Capitalul", nu are în compoziția sa de ansamblu acest mod de expunere fundamental nou din punct de vedere ontologic și clar din punct de vedere metodologic ce caracterizează opera sa principală). Dacă încercăm să determinăm la un mod cu totul general principiile construcției sale, putem spune pentru început că punctul de plecare este un proces de abstractizare de mare anvergură de la care, prin dizolvarea abstracțiilor indispensabile metodologic, se ajunge treptat la cuprinderea în gîndire a totalității în concretitudinea ei clar și bogat divizată.

Întrucît în domeniul existenței sociale izolarea reală a proceselor particulare cu ajutorul unor experimente efective este ontologic imposibilă, aici poate fi vorba doar de experimente de gîndire abstractizante. Cu ajutorul lor se cercetează teoretic modul în care s-ar prezenta anumite raporturi, relații, forțe economice etc., dacă se suprimă mental în vederea cercetării toți factorii care de obicei interferează, împiedică, modifică manifestarea lor pură în realitatea economică. Pe acest drum a mers deja Ricardo, marele precursor al lui Marx, și ori de cîte ori, mai tîrziu, a apărut o teorie economică, astfel de experimente mentale au jucat un rol decisiv.

În timp ce în astfel de cazuri gînditori ca Ricardo au fost conduși întotdeauna de un ascuțit simț al realității, de un instinct sănătos pentru ontologic, fapt care le-a permis să obțină conexiuni categoriale reale, chiar atunci cînd pe această cale au ajuns la antinomii false (opoziția ireductibilă dintre determinarea valorii și rata profitului), în economia burgheză s-au realizat experimente mentale pe baza unor aspecte periferice ale realității (apa în Sahara în teoria utilității marginale), care prin generalizări mecanice, prin orientarea spre manipularea detaliilor au con-

* Bazele criticii economiei politice — *N. trad.*

tribuit mai curînd la îndepărtarea de cunoaşterea procesului global decît la promovarea ei. Marx se deosebeşte de precursorii săi cei mai importanţi prin simţul realităţii conştientizat filozofic şi ca atare amplificat atît în ce priveşte cuprinderea totalităţii dinamice, cît şi în ce priveşte aprecierea reală a naturii şi modalităţii categoriilor particulare. Dar simţul său al realităţii depăşeşte cu mult limitele simplei economii. Oricît de îndrăzneţe ar fi abstractizările pe care el le realizează consecvent la nivelul economiei, relaţia vitală dintre economicul propriu-zis şi realitatea extraeconomică în cadrul totalităţii existenţei sociale se transformă necontenit, lămurind probleme altfel insolubile, în probleme teoretice abstracte.

Această permanentă critică şi autocritică ontologică din cadrul teoriei lui Marx despre existenţa socială conferă experimentului mental abstractizant din domeniul economiei pure un caracter particular, nou din punct de vedere ştiinţific. Pe de o parte, abstracţia nu este niciodată una parţială, cu alte cuvinte niciodată nu se izolează prin abstractizare o parte, un „element", ci întregul domeniu al economiei apare într-o proiecţie abstractizantă în care, datorită suspendării mentale provizorii a anumitor conexiuni categoriale mai cuprinzătoare, categoriile situate în centrul interesului se pot dezvolta pe deplin şi nestingherit, dezvăluind legitatea lor internă în forme pure. Pe de altă parte, abstracţia experimentului mental rămîne totuşi în contact permanent cu totalitatea existenţei sociale, incluzînd relaţiile şi tendinţele ei extraeconomice etc. Această metodă dialectică paradoxală, care a fost rareori înţeleasă, se bazează pe ideea lui Marx, pe care am amintit-o, că la nivelul existenţei sociale economicul şi extraeconomicul se întrepătrund continuu, se află într-o indestructibilă relaţie reciprocă, de aici nerezultînd, cum am arătat, nici o dezvoltare istorică singulară lipsită de lege, nici o dominaţie mecanic-„legică" a unui economic abstract şi pur, ci mai curînd acea unitate organică a existenţei sociale în care legilor severe ale economiei le revine într-adevăr rolul momentului predominant, dar numai acesta.

Această reciprocă întrepătrundere a economicului şi a noneconomicului în cadrul existenţei sociale îşi are rădăcinile în teoria categoriilor. Marx continuă economia clasică atunci cînd include salariul în teoria generală a valorii. El recunoaşte totuşi că forţa de muncă este o marfă sui generis „a cărei valoare de întrebuinţare este să aibă ea însăşi

însușirea specifică de a fi sursă de valoare" [8]. Fără a putea analiza acum și alte consecințe ale acestei descoperiri, să ne limităm la constatarea că din această însușire particulară a mărfii forță de muncă trebuie să rezulte cu necesitate o intervenție continuă a momentelor extra-economice în realizarea legii valorii chiar și în condițiile unei vînzări-cumpărări normale a acestei mărfi. În timp ce în cazul altor mărfuri respectivele costuri ale reproducției determină valoarea, „determinarea valorii forței de muncă conține un element istoric și moral" [9]. În sfîrșit „din natura schimbului de mărfuri însuși nu rezultă nici o limită pentru ziua de muncă, deci nici o limită pentru supramuncă. Atunci cînd încearcă să prelungească ziua de muncă cît mai mult posibil și să facă, dacă se poate, dintr-o singură zi de muncă, două, capitalistul invocă dreptul său de cumpărător. Pe de altă parte, natura specifică a mărfii vîndute implică o limită a consumării ei de către cumpărător, și muncitorul își apără dreptul său de vînzător, atunci cînd vrea să limiteze ziua de muncă la o anumită mărime normală. Aici avem deci o antinomie : drept contra drept, ambele în aceeași măsură consacrate prin legea schimbului de mărfuri. Între drepturi egale, decide forța. Și astfel în istoria producției capitaliste reglementarea zilei de muncă se prezintă ca luptă pentru limitele zilei de muncă — o luptă dintre capitalistul colectiv, adică clasa capitaliștilor, și muncitorul colectiv, adică clasa muncitoare" [10]. Astfel de momente extraeconomice apar neîncetat, cu o necesitate dictată de însăși legea valorii, în cotidianul circulației capitaliste a mărfurilor, în procesul normal de realizare a legii valorii. Totuși, după ce Marx a analizat sistematic această lume în unitatea și necesitatea ei riguros logică din punct de vedere economic, în alt capitol el prezintă geneza ei istorică (ontologică), așa numita acumulare primitivă, un lanț de acte violente extraeconomice care au durat secole și care au putut crea pentru prima dată în mod real acele condiții istorice care au transformat forța de muncă în acea marfă specifică care constituie baza legităților teoretice ale economiei capitalismului. „Tantae molis erat de a se crea condiții pentru manifestarea liberă a «legilor naturale eterne» ale modului de producție ca-

[8] K. Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, Editura politică, București 1966, p. 180.
[9] *Ibidem*, p. 184.
[10] *Ibidem*, p. 246.

pitalist, de a se desăvîrşi procesul de separare al muncitorilor de condiţiile muncii lor, de a se transforma la un pol mijloacele sociale de producţie şi mijloacele de subzistenţă în capital, iar la polul opus masele populare în muncitorii salariaţi, în «săraci care muncesc» liber, acest produs uimitor al istoriei moderne" [11].

Doar ţinînd seama de astfel de relaţii reciproce permanente dintre legile economice propriu-zise şi raporturile, forţele etc. extraeconomice, care în sine sînt eterogene faţă de ele, putem înţelege construcţia „Capitalului" : instituirea experimentală de conexiuni pur logice, a căror omogenitate a fost obţinută prin abstractizare, şi a influenţării lor, cîteodată pînă la abolirea lor prin includerea succesivă a unor componente mai cuprinzătoare şi mai apropiate de realitate, pentru a se ajunge în final la totalitatea concretă a existenţei sociale. În scrierea mai timpurie, Marx schiţează un program al acestui proces de apropiere şi concretizare pe care-l realizează în „Capitalul". Desigur această operă a rămas totuşi fragmentară ; acolo unde devin vizibile clasele, ca rezultat al apropierii de totalitatea concretă, manuscrisul se întrerupe *. Pentru a ajunge la o astfel de realizare concretă, cercetarea trebuie să se axeze pe „elementele" de importanţă centrală, căci drumul pe care Marx vrea să-l parcurgă de la abstract la totalitatea concretă, devenită acum vizibilă ca atare, nu poate porni de la o abstracţie oarecare. Să ne amintim încă o dată de importanţa distincţiei, subliniată de Marx, dintre fenomen şi esenţă, dar nu numai de ea. Căci considerat izolat, oricare fenomen ales la întîmplare ar putea, transformat prin abstractizare în „element", să devină punct de plecare ; numai că un astfel de drum nu ar conduce niciodată la înţelegerea totalităţii. Punctul de plecare trebuie să fie o categorie centrală din punct de vedere ontologic obiectiv.

Nu este întîmplător faptul că în „Capitalul" Marx cercetează valoarea ca primă categorie, ca „element" primar. Mai ales modul în care aceasta apare în geneza ei. Pe de o parte, această geneză apare abstractă, redusă la un mo-

---

[11] *Ibidem*, p. 763.

* În manuscris urmează observaţia : „Desigur, astăzi *nu mai putem şti cît de mare era manuscrisul original*. La începutul anilor '30 Riazanov mi-a spus că manuscrisele «Capitalului» ar fi avut zece volume şi că ceea ce a publicat Engels nu reprezintă decît o parte a acestei mase de manuscrise".

ment hotărîtor, schița cea mai generală a unei istorii a întregii realități economice, pe de altă parte, alegerea își vădește imediat rodnicia întrucît categoria de valoare împreună cu raporturile și relațiile care rezultă în mod necesar din existența ei luminează din plin ceea ce este esențial în structura existenței sociale, socialitatea producției. Geneza valorii indicată aici de Marx ilustrează neîntîrziat dublul aspect al metodei sale. Această geneză nu este nici o deducție logică din conceptul de valoare, nici o descriere inductivă a etapelor istorice ale evoluției sale, pînă cînd ea dobîndește forma sa socială pură, ci o sinteză proprie, nouă, care unește teoretic, într-un mod organic, ontologia istorică a existenței sociale cu descoperirea teoretică a legităților ei active în mod concret și real.

Acest capitol introductiv nu are pretenția de a prezenta in extenso geneza istorică a valorii în viața economică. El indică doar etapele hotărîtoare din punct de vedere teoretic ale automișcării acestor categorii de la începuturile sporadice și întîmplătoare din punct de vedere principial pînă la acea dezvoltare deplină, cînd esența lor teoretică este exprimată într-o formă pură. Chiar această convergență a etapelor istoric-ontologice și teoretice ale devenirii categoriei de valoare arată poziția centrală pe care o are în sistemul existenței economice. Căci, așa cum vom vedea mai tîrziu, ar fi o concluzie foarte pripită să transformăm posibilitatea manifestată aici într-o bază metodologică generală a întregii economii și să admitem un paralelism general fără excepție între dezvoltarea, succesiunea și derivarea una din alta a categoriilor economice în plan teoretic și în plan istoric (ontologic). Nu puține din înțelegerile greșite ale teoriei lui Marx își au sursa în astfel de generalizări pripite, care i-au fost întotdeauna străine lui Marx. Doar pentru că în valoare, ca o categorie centrală a producției sociale, se întîlnesc determinațiile cele mai importante ale procesului de ansamblu, etapele ontologice ale genezei, prezentate sintetic și reduse la esențial au totodată o semnificație, ca fundament teoretic, și pentru etapele economice concrete.

Această poziție centrală a categoriei de valoare este un fapt ontologic, nu o „axiomă" care să servească ca punct de plecare pentru deducții pur teoretice sau chiar logice. Îndată, însă, ce această facticitate ontologică a fost recunoscută, ea trimite de la sine dincolo de simpla ei

facticitate : analiza ei teoretică o arată ca fiind punctul fierbinte al tendințelor decisive ale oricărei realități sociale. Desigur, aici nu putem încerca nici măcar să indicăm această bogăție de determinații. Ne vom referi foarte pe scurt doar la cîteva din momentele cele mai importante. Mai întîi, în valoare ca o categorie socială apare baza elementară a existenței sociale, munca. Legătura ei cu funcțiile sociale ale valorii relevă totodată principiile fundamentale, structurale ale existenței sociale care provin din existența naturală a omului și, în același timp, din schimbul său de substanțe cu natura, proces ale cărui momente — legătura ontologică indisolubilă dintre indestructibilitatea ultimă a acestei baze materiale și depășirea ei neîntreruptă, în continuă creștere atît extensiv cît și intensiv, transformarea ei în direcția purei socialități — îl recomandă ca pe un proces ce culminează în categorii care, asemeni valorii, s-au desprins cu totul de naturalitatea materială. De aceea, o ontologie a existenței sociale trebuie să țină seama în permanență de două puncte de vedere. În primul rînd trebuie să se aibă în atenție faptul că ambii poli, atît obiectele care par să aparțină nemijlocit lumii naturii (pomii fructiferi, animalele domestice etc.), cît și categoriile sociale (în special cea a valorii) din care a dispărut deja orice materialitate naturală trebuie să rămînă indisolubil legați în dialectica valorii. Tocmai inseparabilitatea valorii de întrebuințare și a valorii de schimb, care se manifestă ca o contradicție arată, în legătura lor contradictorie dar de nedesfăcut, această proprietate ontologică a existenței sociale. Impasurile teoretice, mereu repetate, ale filozofiei sociale burgheze idealiste își au adesea originea într-o opunere abstractă și antinomică a materialului și spiritualului, a naturalului și socialului, în virtutea căreia toate legăturile dialectice reale sînt cu necesitate rupte, specificul existenței sociale scăpînd astfel înțelegerii. (O prezentare detaliată a acestui complex va fi posibilă abia în partea a doua, aici mă rezum la indicarea inseparabilității celor doi poli).

În al doilea rînd, această dialectică este însă de neînțeles pentru cel care nu este capabil să se ridice deasupra acelei concepții primitive asupra realității care ia simpla reitate drept materialitate, ba chiar ca un existent obiectiv și care situează toate celelalte forme de obiectualitate (relații, raporturi etc.) precum și toate reflectările reali-

tății (abstracții), care apar nemijlocit ca produse ale gîndirii, într-o sferă a unei activități pretins autonome a conștiinței. Ne-am referit în alt loc la eforturile lui Hegel de a depăși aceste concepții, care pot fi înțelese în spontaneitatea lor naturală, dar care din punct de vedere obiectiv rămîn extrem de primitive și false. Analiza pe care Marx o face valorii se vădește a fi deschizătoare de drumuri prin tratarea abstracției. Transformarea muncii, în legătură cu relația, care cunoaște o dezvoltare tot mai puternică, dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb, conduce la trecerea muncii concrete încorporată într-un anumit obiect în muncă abstractă, creatoare de valoare care culminează în realitatea muncii social-mente necesare. Dacă considerăm acest proces independent de metafizica idealistă, atunci vom lua cunoștință de faptul că acest proces de abstractizare este un proces real în cadrul realității sociale. În alte contexte am arătat că o medie a muncii se naște obiectiv în mod spontan pe trepte foarte primitive ale socialității ei, că ea nu este o simplă cunoștință independentă de calitatea ontologică a obiectului ei, ci apariția unei noi categorii existențiale a muncii, chiar pe parcursul socializării ei crescînde, categorie care este înregistrată de conștiință mult mai tîrziu. De asemenea, munca socialmente necesară (și deci ipso facto munca abstractă) este o realitate, un moment al ontologiei existenței sociale, una din abstracțiile pe care aceasta le-a realizat la obiecte reale, indiferent dacă ele au fost realizate sau nu și în planul conștiinței. În secolul al XIX-lea, milioane de meșteșugari autonomi au trăit ca ruină proprie intrarea în acțiune a acestei abstracții a muncii socialmente necesare, au trăit practic consecințele concrete fără să aibă habar că sînt confruntați cu o abstracție realizată de procesul social. Această abstracție are aceeași duritate ontologică a facticității ca un automobil care calcă un pieton !

Într-un mod asemănător trebuie concepute relațiile și raporturile din punct de vedere ontologic. În această problemă expunerea pe care o face Marx merge — polemic — și mai departe ; el nu se mulțumește să demonstreze că relațiile și raporturile constituie părți componente ale existenței sociale. Mai mult, el arată că inevitabilitatea faptului de a le trăi ca realitate, de a avea de a face cu

facticitatea lor în viaţa practică conduce adesea cu necesitate la reificarea lor în planul gîndirii. Ştim deja că modul primitiv în care se manifestă „intentio recta" ontologică poate conduce, şi conduce de obicei, la o astfel de „reificare" în conştiinţa oamenilor a oricărui existent, că această reificare cunoaşte apoi o prelungire şi o fixare mentală în ştiinţă şi filozofie. În capitolul, devenit celebru, despre fetişismul mărfii Marx prezintă pe larg acest proces de „reificare" al relaţiilor şi raporturilor sociale şi dovedeşte că el nu se limitează la categoriile economice luate în sens restrîns, ci că constituie baza unei deformări a obiectelor spirituale celor mai subtile şi mai importante aparţinînd vieţii umane care devine tot mai socială. Aici Marx reia, pe treapta maturităţii filozofice, critica conceptelor hegeliene de deposedare şi înstrăinare. Ne limităm acum doar la această indicaţie întrucît în partea a doua vom consacra un capitol special acestui complex de probleme.

Să ne întoarcem la construcţia de ansamblu a primului volum al „Capitalului". Observăm că complexul imanent al contradicţiilor valorii, care rezidă în lucrul însuşi, aduce cu sine o dezvoltare mai amplă şi mai matură a categoriilor economice decisive. Ne-am referit la problemele generale ale muncii ; înainte de a le aborda din nou trebuie să amintim emergenţa necesară a banilor din forma generală a valorii. La aceasta se impun următoarele observaţii, cînd la sfîrşitul analizei valorii întreprinse de Marx banii apar ca o consecinţă „logică" necesară, acest „logic" nu trebuie luat literal, nu trebuie redus, din punct de vedere ontologic, la pura gîndire. Mai curînd trebuie să vedem clar că aici este vorba primar de o necesitate existenţială, că deci „deducţia" lui Marx apare ca o deducţie logică doar datorită formei de prezentare care a fost concentrată prin abstracţie şi redusă la aspectele cele mai generale. În realitate, aici se caută conţinutul teoretic al conexiunilor faptice şi Marx însuşi atrage atenţia în postfaţa la o doua ediţie a „Capitalului" că aparenţa unei „construcţii a priori" este provocată de modul de prezentare, nu de modul de cercetare [12]. Astfel Marx subliniază încă o dată prioritatea ontologicului ; desigur a unui principiu ontologic care devine fundamentul unei metodici strict ştiinţifice. Filozofiei îi revine aici „doar" rolul unui

[12] Karl Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 27.

control şi a unei critici ontologice permanente şi — pe alocuri — rolul unei generalizări mai cuprinzătoare şi mai profunde.

Această funcţie a generalizării filozofice nu atenuează exactitatea ştiinţifică a analizelor teoretice economice, ci o plasează „doar" în acele contexte care sînt absolut necesare pentru înţelegerea adecvată a existenţei sociale în totalitatea ei. Am mai ridicat o astfel de problemă ca problemă a „reificării" ; dar Marx nu se limitează doar la ea. Căci expunerea ştiinţifică riguroasă a genezei ontologice a valorii, a banilor etc., ar putea, într-o tratare proprie ştiinţei particulare, crea impresia falsă a unei raţionalităţi pure a procesului istoric real, ceea ce ar falsifica esenţa lui ontologică. Căci o astfel de raţionalitate pur logică este într-adevăr esenţa proceselor economice particulare, dar nu numai a lor, ci şi a procesului economic de ansamblu, desigur într-o formă tendenţială. Nu trebuie să uităm niciodată că aceste legităţi sînt într-adevăr sinteze care se nasc, datorită realităţii însăşi, din actele practic-economice particulare ale indivizilor care ca atare le realizează conştient, dar că rezultatele lor ultime, pe care le fixează teoria, depăşesc cu mult posibilităţile de cuprindere teoretică precum şi posibilitatea de decizie practică a acelor indivizi care realizează efectiv aceste acte practice. Este deci pe deplin legic ca rezultatele actelor economice individuale realizate practic (şi cu conştiinţă practică) de oamenii înşişi să le apară actorilor înşişi sub forma unei „soarte" transcendente. Aşa se întîmplă în cazul „reificării" la care ne-am referit mai înainte şi mai ales, cu deplină evidenţă, în cazul banilor. Marx a „dedus" geneza banilor din dialectica valorii în mod raţional logic, s-ar putea spune stringent logic. Banii, care se nasc în mod necesar ca produs al activităţii umane, se manifestă totuşi în societate ca un factor de neînţeles, ostil, distrugător al tuturor legăturilor sfinte şi-şi păstrează milenii întregi această forţă secretă. În „Manuscrisele economico-filozofice" Marx a adunat cîteva din expresiile poetice cele mai pregnante ale acestui sentiment de viaţă [13].

Desigur, aceasta nu se referă doar la bani. Aici se revelează structura fundamentală a raportului dintre teoria socială şi practică. Unul din meritele epocale ale teoriei

[13] Karl Marx, *Manuscrisele economico-filozofice*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Editura politică, Bucureşti, 1968, p. 603 şi urm.

lui Marx constă în aceea că el a descoperit prioritatea practicii, funcţia ei conducătoare şi de control faţă de cunoaştere. Dar el nu s-a mulţumit să clarifice în general această relaţie, ci a indicat metoda de a lumina calea pe care se realizează socialmente acest raport adecvat dintre teorie şi practică. Şi astfel se vădeşte că orice practică, chiar şi cea mai nemijlocită şi mai cotidiană are în sine această legătură cu înţelegerea, conştiinţa etc., întrucît ea este întotdeauna un act teleologic în cazul căruia fixarea scopului de realizat precede actul atît material cît şi temporal. De aici nu rezultă însă în nici un caz că ar fi măcar posibilă o ştiinţă despre consecinţele sociale ale fiecărui act, mai ales întrucît el constituie cauza parţială a unei schimbări a existenţei sociale în totalitatea ei (sau a unei părţi a totalităţii). Acţiunea socială, economică a oamenilor eliberează forţe, tendinţe, obiectualităţi, structuri care se nasc într-adevăr exclusiv datorită practicii umane, dar a căror natură rămîne pe deplin sau în cea mai mare parte de neînţeles pentru producătorii lor. Astfel, Marx spune despre un asemenea fapt elementar cotidian şi anume despre faptul că din schimbul simplu se naşte relaţia produselor muncii, ca valori : „Ei nu ştiu acest lucru, dar îl fac" [14]. Astfel stau lucrurile nu numai la nivelul practicii nemijlocite, ci şi acolo unde teoria se străduieşte să prindă în gîndire esenţa acestei practici. Marx afirmă despre încercările lui Franklin de a descoperi în muncă valoarea „Fără să ştie acest lucru, el îl spune" [15]. Astfel de constatări sînt de o importanţă hotărîtoare pentru economie şi istoria ei, pentru teoria economică şi istoria ei, dar ele depăşesc — în trecerea treptată de la ştiinţă la filozofie — domeniul filozofiei şi cuprind tot ce se petrece în această privinţă în existenţa socială şi în conştiinţă. Aici geneza ontologică îşi dovedeşte din nou forţa ei atotcuprinzătoare : Dacă acest raport dintre practică şi conştiinţă este constatat în faptele elementare ale vieţii cotidiene practice, atunci fenomenele de reificare, înstrăinare, fetişizare apar ca imagini fidele ale unei realităţi neînţelese şi nu ca expresii enigmatice ale unor forţe necunoscute şi inconştiente din interiorul şi din afara omului, ci mai curînd ca medieri uneori multiple ale practicii celei mai elementare (Problemele enun-

[14] Karl Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 88.

[15] *Ibidem*, p. 66.

tate aici nu vor putea fi tratate pe larg decît în partea a doua).

Prezentarea pe care o face Marx celor două mărfuri specifice, desigur calitativ diferite — banii și forța de muncă — oferă prin amănunțimea ei o imagine care pare completă a primei producții sociale în sensul propriu al cuvîntului (capitalismul), conținînd totodată referiri constante la formațiuni economice mai primitive. Evidențierea deosebirilor are mai ales rolul de a pune în lumină cît mai multilateral cu putință această socialitate specifică a producției capitaliste, depășirea de conținut și categorială, pe care ea o realizează, a „granițelor naturii". Fără măcar să ne apropiem de bogăția de detalii din „Capitalul", să menționăm că Marx, cercetînd dezvoltarea fiecărui complex de fapte, fiecărei categorii în direcția evoluției lor spre o socialitate pură a pus prin aceasta bazele unei teorii ontologice a dezvoltării relativ la existența socială. Astăzi este la modă să tratezi cu un zîmbet superior ideea de progres și să folosești contradicțiile inerente oricărei dezvoltări pentru a discredita din punct de vedere științific orice progres, adică orice dezvoltare de la o treaptă ontologică inferioară, la una superioară ca fiind o judecată de valoare subiectivă. În această privință, cercetarea ontologică a existenței sociale arată că relațiile și categoriile ei au dobîndit doar treptat, parcurgînd foarte multe etape. un caracter precumpănitor social. Repetăm : precumpănitor, căci ține de esența existenței sociale să nu poată să se desprindă niciodată pe deplin de fundamentele sale naturale (omul rămîne în mod indestructibil o ființă biologică), așa cum natura organică trebuie să încorporeze într-o formă suprimată natura anorganică. Dar existența socială cunoaște o dezvoltare în care aceste categorii ale naturii, deși nu dispar niciodată, sînt tot mai estompate în favoarea rolului conducător al categoriilor care nu-și pot găsi în natură nici măcar o analogie. Așa se întîmplă în circulația mărfurilor, unde anumite forme apropiate de natură (vitele, ca mijloc de schimb general) sînt înlocuite de bani, care au un caracter pur social ; în același mod, plusvaloarea absolută mai conține anumite componente „naturale", în timp ce în plusvaloarea relativă, care provine din creșterea productivității, sursă a micșorării valorii forței de muncă, apare deja o formă de exploatare în care, chiar în condițiile creșterii salariului, plusvaloarea și deci exploatarea se pot de asemenea argumenta ; la fel,

în revoluția industrială, prin introducerea mașinilor, omul și capacitatea sa de muncă încetează să fie factorii hotărîtori ai muncii, iar însăși munca umană este dezantropomorfizată.

Toate aceste linii de dezvoltare au un caracter ontologic, adică arată în ce direcție, cu ce modificări ale obiectualității, relațiilor și raporturilor etc., categoriile hotărîtoare ale economiei depășesc tot mai mult caracterul precumpănitor natural pe care l-au avut inițial, apropiindu-se tot mai hotărît de un caracter precumpănitor social. În același timp apar, desigur, și categorii care au un caracter pur social. De exemplu, valoarea ; totuși, ea, datorită inseparabilității de valoarea de întrebuințare, mai este legată încă într-un anume fel de o bază naturală, care a fost desigur transformată social. Nu încape nici o îndoială că aici este vorba de o dezvoltare. Tot atît de cert este și faptul că aici — pur ontologic — putem constata un progres, întrucît această formă nouă a existenței sociale vine la sine însăși într-o măsură tot mai mare, adică se realizează tot mai mult în categorii proprii, păstrînd în sine formele naturale doar într-un mod suprimat. Această constatare ontologică a progresului nu conține nici o judecată de valoare subiectivă. Este constatarea unei stări de fapt ontologice, indiferent de modul în care este ea valorizată („Retragerea granițelor naturii" poate fi aprobată, dezaprobată etc.).

Dar a rămîne aici ar însemna, cu toată exactitatea acestei stări de fapt, obiectivism economic. Iar Marx nici nu se oprește aici. El merge mai departe, pe un drum obiectiv ontologic, nu subiectiv valorizator, prezentînd categoriile economice în relația reciprocă dinamică cu totalitatea obiectelor și forțelor existenței sociale, această relație aflîndu-și centrul în mod firesc în centrul ontologic al acestei existențe, în om. Dar și această poziție a omului în totalitatea existenței sociale este obiectiv ontologică, independentă de orice atitudine subiectiv-valorizatoare față de complexele de probleme care se nasc în astfel de procese. Această viziune ontologică se bazează pe concepția profundă a lui Marx despre fenomen și esență în procesualitatea ansamblului existenței sociale. Exprimările cele mai clare ale lui Marx asupra acestor probleme se nasc — nicidecum întîmplător — în polemică cu cei care valorizează această dezvoltare în mod subiectiv, moral, într-o manieră proprie filozofiei culturii etc. Să ne gîndim

la contrastul realizat între Sismondi şi Ricardo în „Teorii asupra plusvalorii". Apărîndu-l pe economistul obiectiv Ricardo, Marx spune : „producţia pentru producţie nu este altceva decît dezvoltarea forţelor productive ale omenirii, adică *dezvoltarea bogăţiei umane ca scop în sine*... această dezvoltare a capacităţilor speciei *om*, deşi la început se face pe seama majorităţii indivizilor umani şi chiar pe seama unor clase întregi, în cele din urmă va suprima acest antagonism şi va coincide cu dezvoltarea fiecărui individ luat în parte : ... deci o dezvoltare mai înaltă a individualităţii se cumpără numai cu preţul unui proces istoric în cadrul căruia indivizii sînt sacrificaţi" [16]. De aceea considerarea retroacţiunii dezvoltării forţelor productive asupra dezvoltării genului uman nu părăseşte nicăieri punctul de vedere ontologic obiectiv. Marx completează doar tabloul pur obiectiv oferit de economie despre dezvoltarea forţelor de producţie cu tabloul tot atît de obiectiv în esenţa sa al urmărilor acestei dezvoltări economice asupra oamenilor (care practic sînt producătorii ei). Iar cînd relevă contradicţia, existentă de asemenea obiectiv, care constă în faptul că această dezvoltare superioară a genului uman se poate realiza cu preţul sacrificării unor clase întregi de oameni, el rămîne pe terenul unei ontologii a existenţei sociale ; el constată în acest domeniu un progres ontologic, desigur contradictoriu, cu acest prilej reieşind clar că esenţa dezvoltării ontologice rezidă în progresul economic (care în ultimă instanţă determină destinul oamenilor) şi că contradicţiile lui sînt fenomene obiective şi necesare din punct de vedere ontologic.

În cadrul acestui capitol vom putea abia mai tîrziu să intrăm mai adînc în complicata conexiune de complexe care priveşte şi problematica eticii şi esteticii etc., care în aparenţă este foarte îndepărtată, în realitate fiind doar multiplu mediată. Dar chiar dacă ne oprim pentru un moment în acest punct, tabloul conţinutului şi metodologiei din prima parte a „Capitalului" este extrem de paradoxal. Analizele economice ştiinţific exacte şi riguroase deschid permanent perspective ontologice fundamentate spre totalitatea existenţei sociale. În această unitate se manifestă tendinţa fundamentală a lui Marx de a dezvolta generalizările filozofice din faptele constatate printr-o

[16] Karl Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, II, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 93.

cercetare care foloseşte metode ştiinţifice, adică de a întemeia ontologic atît enunţurile ştiinţifice, cît şi cele filozofice. Această unitate între o factitate solid întemeiată şi generalizarea filozofică îndrăzneaţă conferă operei amintite atmosfera ei atît de apropiată de viaţă. Cititorul care nu dispune de suficientă experienţă teoretică nu va sesiza sau nu va acorda atenţia cuvenită unui moment esenţial al construcţiei de ansamblu, abstracţiei economice care este luată ca premisă : anume abstracţia că toate mărfurile sînt vîndute sau cumpărate la valoarea lor. Desigur, aceasta este o abstracţie sui generis : ea se bazează pe legea fundamentală a circulaţiei mărfurilor, lege care în realitatea economică se impune în ultimă instanţă, cu toate oscilaţiile preţurilor, pentru orice totalitate care funcţionează normal. De aceea, atît în descoperirea conexiunilor pur economice, cît şi în descoperirea relaţiilor lor reciproce cu faptele şi tendinţele extraeconomice ale existenţei sociale, ea nu pare abstracţie, iar întreaga parte întîi apare ca o reflectare a realităţii, nu ca un experiment mental. Explicaţia acestui fapt poate fi găsită din nou în caracterul ontologic al abstracţiei în discuţie : ea nu înseamnă nici mai mult, nici mai puţin decît reliefarea şi izolarea legii fundamentale a circulaţiei mărfurilor, funcţionarea ei neperturbată şi nefrînată, fără a fi deviată sau modificată de alte relaţii ale structurii sau procese care trebuie, de asemenea, să acţioneze într-o astfel de societate. De aceea, cu toată această reducţie abstractizantă la esenţial, toate momentele economice precum şi extraeconomice se pot manifesta nedeformat, în timp ce în cazul unei abstracţii neontologice sau orientată spre aspecte periferice ea ar conduce la deformarea categoriilor fundamentale. Aici se evidenţiază din nou punctul esenţial al noii metode : tipul şi orientarea abstracţiilor, a experimentelor mentale nu sînt determinate de considerente gnoseologice sau metodologice (cel puţin logice), ci de lucrul însuşi, adică de esenţa ontologică a materialului tratat.

Faptul că pentru Marx, cu toată evidenţa realităţii, este totuşi vorba de o abstracţie, reiese din construcţia întregii opere. Compoziţia ei constă tocmai în aceea de a include mereu elemente şi tendinţe ontologice noi în lumea construită iniţial pe baza unei astfel de abstracţii, de a descoperi ştiinţific noile categorii, tendinţe, conexiuni care provin de aici, pînă cînd în final întreaga economie, concepută ca centru motrice primar al existenţei sociale,

stă în fața noastră. Pasul următor care trebuie făcut acum conduce la procesul de ansamblu conceput inițial doar în mod general. Căci, chiar dacă în prima parte întreaga societate constituie în mod constant fundalul, totuși principalele expuneri teoretice cuprind doar actele individuale, chiar atunci cînd e vorba de o întreagă fabrică cu mulți muncitori, cu o diviziune a muncii complicată etc. Este momentul ca procesele particulare cunoscute pînă acum să fie considerate sub unghiul socialității de ansamblu. Marx precizează în repetate rînduri că prima expunere este o expunere abstractă a fenomenelor și de aceea formală. Aceasta se vede de exemplu în faptul că „forma naturală a produsului marfă rămîne cu totul indiferentă pentru analiză", căci legile obținute prin abstracție sînt valabile în egală măsură pentru orice tip de marfă. Numai faptul că din vînzarea unei mărfi (M—B) nu rezultă în nici un caz cu necesitate cumpărarea altei mărfi (B—M) indică, sub forma unei accidentalități indestructibile, natura diferită a procesului de ansamblu față de actele individuale. Doar atunci cînd se cercetează legitățile procesului de ansamblu, această abordare formală nu mai este suficientă : „Retransformarea în capital a unei părți din valoarea produsului, intrarea altei părți în consumul individual atît al clasei capitaliștilor, cît și al clasei muncitorilor reprezintă o mișcare chiar în cadrul valorii produsului în care și-a găsit expresia rezultatul funcționării capitalului total ; iar această mișcare nu este doar o înlocuire de valoare, ci și o înlocuire a formei materiale a produsului, fiind deci în egală măsură condiționată atît de raportul reciproc dintre componentele valorii produsului social, cît și de valoarea lor de întrebuințare, de forma lor materială" [17]. Chiar și această problemă particulară, desigur, foarte importantă, demonstrează că trecerea de la procesele particulare la procesul de ansamblu nu se realizează printr-o nouă abstractizare, așa cum am fi înclinați să credem conform obișnuințelor de gîndire moderne, ci, dimpotrivă, presupune o suprimare a anumitor limite ale abstracției, un început de apropiere de concreteța totalității concepute. Bineînțeles, nici aici nu poate fi vorba de o sintetizare amănunțită a părții a doua ; este vorba doar de a considera problemele fundamentale cele mai importante ale acestei trepte prin prisma semnificației lor on-

[17] K. Marx, *Capitalul*, II, ed. cit., vol. 24, Editura politică, 1967, p. 411.

tologice. Procesul de ansamblu al reproducției economice rezidă în unitatea a trei procese, fiecare avînd trei trepte : rotațiile capitalului bănesc, ale capitalului productiv și ale capitalului marfă formează părțile ei. Și aici trebuie să subliniem de la început că nici în acest caz nu este vorba de o simplă descompunere metodologică a unui proces, ci de sintetizarea reală a trei procese economice reale într-unul singur ; descompunerea abstractă nu este decît reflectarea în gîndire a trei procese de reproducție : a capitalului industrial, a capitalului comercial și a capitalului bănesc. (Problemele legate de aceste aspecte vor fi concretizate mai mult în partea a treia a „Capitalului"). Conținutul, elementele, treptele și succesiunea sînt identice în toate cele trei procese. Totuși, ele se deosebesc decisiv în ceea ce privește punctul în care încep și punctul în care sfîrșesc, încheind fiecare proces propriu de reproducție. Desigur, prin aceasta nu este suprimată continuitatea procesului social de reproducție. Pe de o parte, fiecare sfîrșit este începutul unui nou ciclu, pe de altă parte, cele trei procese se întrepătrund și formează în această unitate de mișcare procesul de ansamblu al reproducției. Marx spune : „Dacă examinăm cele trei forme în totalitatea lor, toate premisele procesului circuitului apar ca un rezultat al acestuia, ca o premisă creată de el însuși. Fiecare moment apare ca punct de plecare, ca punct de trecere și ca punct de întoarcere. Procesul total al circuitului se prezintă ca o unitate a procesului de producție și a procesului de circulație ; procesul de producție devine mijlocitorul procesului de circulație, și invers... Reproducția capitalului, în fiecare din formele sale și în fiecare dintre stadiile sale este tot atît de continuă ca și metamorfoza acestor forme și trecerea succesivă prin cele trei stadii. Prin urmare, aici întregul circuit este unitatea efectivă a celor trei forme ale sale" [18].

Analiza acestor circuite dă cele mai importante proporționalități ale societății capitaliste, anulează fără polemică reprezentarea nemijlocită despre capital ca obiectualitate „reică", vede capitalul ca un raport, al cărui mod propriu de a exista este un proces. Pentru a reprezenta plastic proporționalitățile care rezultă pe această cale, Marx apelează aici, unde a dizolvat abstracția primei părți, la o nouă abstracție : el alege ca punct de plecare repro-

[18] *Ibidem*, p. 107—108.

ducția simplă fără acumulare, pentru ca de abia de la cunoștințele obținute aici să treacă la reproducția lărgită. Ca să putem aprecia corect metoda lui Marx trebuie subliniat că și aici este vorba de o abstracție care constituie ea însăși o parte a realității, a cărei realizare oglindește deci — ca și în partea întîi — procesul real în determinațiile sale adevărate, chiar dacă incomplet. „Totuși, atunci cînd are loc o acumulare, — spune Marx — reproducția simplă constituie întotdeauna o parte a ei, deci poate fi analizată separat și este un factor real al acumulării" [19].

Este adevărat că în forma existentă a „Capitalului" Marx suprimă această abstracție atunci cînd trece la reproducția lărgită ; totuși este menținută abstracția, în raport cu procesul real, care constă în faptul că sporirea productivității nu este luată în considerație. Acest lucru este cu atît mai evident cu cît în dizolvarea abstracțiilor în partea a treia, această problemă este tratată constant ca un moment de la sine înțeles al teoriei concrete a procesului global. (Vom relua aceste aspecte și în tratarea ratei medii a profitului). Desigur, nu este exclus ca la o publicare a întregului text, concepțiile lui Marx să devină vizibile și în această privință. Oricum ar fi, merită cel puțin să atragem atenția asupra acestei probleme, căci de aici reiese clar cum poate fi făcută utilă economia lui Marx pentru cunoașterea existenței sociale a timpului conform eficienței sale. Este cert că includerea creșterii productivității în analiza procesului de ansamblu nu este diferită principial din punct de vedere ontologic de trecerea de la reproducția simplă la cea lărgită, chiar dacă în primul caz apar determinații importante. Observația lui Marx pe care am citat-o mai sus se referă și la această nouă problemă, chiar dacă presupunem că includerea creșterii productivității introduce o nouă dimensiune în situația conexiunilor [20]. Tocmai fundarea ontologică proprie metodei de abstractizare a lui Marx face posibile astfel de concretizări continui, fără a trebui modificat nimic în bazele metodologice. (Desigur, acest lucru este valabil doar pentru metoda lui Marx însuși. Abstracțiile false ale elevilor săi realizate în spiritul științelor particulare moderne au un cu totul alt caracter. Acesta este de exemplu cazul teoriei așa-numitei „pauperizări absolute" în versiunea lui Kautsky).

[19] *Ibidem*, p. 412.

[20] Ferenc Jánossy este cel care mi-a semnalat această problemă.

Nu ne ocupăm aici de analiza economică concretă a așa-numitei scheme a întregii reproducții, care este dată în partea a doua. Trebuie doar să subliniem că proporțiile care rezultă de aici sînt întotdeauna complexe concrete, calitativ determinate. Desigur, proporția poate fi exprimată cel mai clar în mod cantitativ, dar ea este mereu una a complexelor determinate calitativ. Chiar faptul că diviziunea principală este constituită de deosebirea dintre industria producătoare de mijloace de producție și cea producătoare de mijloace de consum, că relațiile dintre capitalul constant al primei grupe și capitalul variabil al celei de a doua sînt determinate proporțional arată că proporțiile cantitative ale valorii trebuie să conțină în sine valorile de întrebuințare calitativ deosebite de care sînt legate ontologic. Aceasta este una din urmările inevitabile ale acelei concretizări specifice părții a doua în raport cu prima. La problema generală ne-am mai referit. Aici mai menționăm doar că în procesul de producție, ca moment al ciclului general, conexiunea dialectică indisolubilă dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb apare de două ori : firește, la sfîrșitul fiecărei etape, căci o valoare de întrebuințare este absolut necesară pentru a realiza o valoare de schimb ; dar și la începutul etapei, cînd capitalistul, pentru a putea produce, își asigură mijloacele de producție necesare și forța de muncă care să le pună în mișcare ; pe amîndouă le cumpără pentru valoarea de întrebuințare în producție. Acesta pare a fi un loc comun și chiar este pentru „intentio recta" a praxisului cotidian normal. Însă dacă se naște o generalizare pseudoteoretică, atunci economia burgheză operează cu abstracția „fără sens" B—B (banii la începutul și sfîrșitul procesului de reproducție). Iar economia epocii staliniste, care se numea marxistă, considera teoria valorii ca o teorie care arată cum funcționează valoarea de schimb. Pentru restabilirea marxismului autentic nu este inutil de a sublinia că adevărata „intentio recta" ontologică constituie baza științei și a generalizării filozofice, că nici un fenomen economic nu poate fi înțeles corect fără a porni de la conexiunile realității, în acest caz de la inseparabilitatea ontologică a valorii de întrebuințare și a valorii de schimb.

De abia apropierea de structura concretă a existenței sociale datorită cuprinderii procesului de reproducție în totalitatea lui îi dă lui Marx posibilitatea unei noi dizolvări a abstracțiilor de la început. Aceasta se întîmplă în

teoria ratei profitului. Valoarea şi plusvaloarea rămîn în continuare categoriile existenţiale fundamentale ale economiei capitalismului. Pe treapta de abstractizare a primei părţi este suficientă constatarea că doar specificul mărfii forţă de muncă este capabil să creeze o valoare nouă, în timp ce mijloacele de producţie, materia primă etc. dobîndesc valoare doar datorită procesului de muncă. Concretizarea din partea a doua oferă o analiză a întregului proces care în multe privinţe se sprijină pe aceeaşi bază întrucît capitalul constant şi variabil precum şi plusvaloarea figurează ca momente ale ciclului. Astfel se conturează adevărul că în procesul de ansamblu — considerat în pura sa generalitate, făcînd abstracţie deci conştient-metodologic de actele particulare care-l constituie — legea valorii rămîne în vigoare fără modificări. Din punct de vedere ontologic această constatare este exactă şi importantă căci abaterile de la legea valorii se echilibrează în mod necesar la nivelul totalităţii. Într-o formulă simplă : consumul (incluzînd consumul productiv al societăţii) nu poate fi mai mare decît producţia. Desigur, aici funcţionează ca premisă abstracţia de a nu lua în considerare comerţul exterior şi pe bună dreptate, căci tocmai aici este fără îndoială posibil de a suprima din nou această abstracţie şi de a include în complexul legilor variaţiile care apar în acest mod. Să observăm în treacăt că această întreagă problemă nu se mai pune atunci cînd economia mondială constituie obiectul. nemijlocit al teoriilor.

În orice caz, problema părţii a treia este de a cerceta, în cadrul ciclului de ansamblu, legităţile care guvernează actele economice individuale nu numai pentru sine, ci în cadrul procesului de ansamblu cunoscut. Acest efect al actelor particulare asupra procesului global care modifică ontologic categoriile are totuşi două premise istorice reale : mai întîi, creşterea forţelor productive ce au ca efect micşorarea valorii, iar în al doilea rînd, largile posibilităţi, de care dispune capitalul, de a fi plasat dintr-un domeniu în altul. Ambele presupun o treaptă de dezvoltare relativ înaltă a producţiei sociale, ceea ce arată din nou că forma pură şi dezvoltată a categoriilor economice necesită o formă dezvoltată a funcţionării existenţei sociale, cu alte cuvinte că dezvoltarea lor categorială, că depăşirea categorială a graniţelor naturii este un rezultat al dezvoltării social-istorice.

Chiar în astfel de condiţii, apariţia ratei profitului ca o categorie economică determinată nu este nici o lege mecanică, independentă de activitatea economică a oamenilor, şi nici produsul ei direct. Transformarea plusvalorii în profit, a ratei plusvalorii în rata profitului este totuşi o consecinţă metodologică a suprimării în partea a III-a a abstracţiilor primei părţi. Cu toate acestea, aşa cum am văzut, la Marx, în cazul tuturor abstracţiilor şi al concretizărilor care le suprimă, plusvaloarea este menţinută ca bază, numai că ea intră în alt raport, de asemenea real, care este dependent de cel iniţial. În timp ce plusvaloarea este raportată doar la valoarea forţei de muncă, respectiv la capitalul variabil care o utilizează capitalist, profitul, care nemijlocit şi doar nemijlocit este identic cantitativ cu ea, este raportat şi la capitalul constant. De aceea actele particulare care realizează producţia, circulaţia etc. sînt orientate primar spre mărirea profitului. Dezvoltarea forţelor productive, care în mod necesar se manifestă iniţial în anumite locuri izolate va aduce în astfel de cazuri un profit suplimentar care devine desigur scopul actelor teleologice ale producătorilor particulari, căci în condiţiile unei astfel de micşorări a valorii produselor marfa poate fi vîndută peste valoarea ei şi totuşi mai ieftin decît cea a altor producători. Doar pe o treaptă de dezvoltare care permite o migrare relativ liberă a capitalurilor dintr-un domeniu în altul nu se naşte un monopol durabil, ci o scădere a preţului la nivelul celei mai mari micşorări a valorii obţinute prin creşterea productivităţii. Astfel, pe de o parte posibilitatea acestei migrări a capitalului apare datorită unei rate medii a profitului, pe de altă parte, în această mişcare se naşte tendinţa scăderii ei tocmai datorită creşterii forţelor productive.

Modul în care Marx expune caracterul tendenţial al acestei legi este o problemă pur economică pe care nu o prezentăm aici. Din perspectiva obiectivelor pe care le urmărim aici este suficient să constatăm următoarele : 1. Tendinţa, ca o formă de manifestare a unei legi la nivelul totalităţii concrete a existenţei sociale, rezultă cu necesitate din faptul că complexele reale sînt legate de complexe reale prin relaţii reciproce complicate, adesea multiplu mediate ; caracterul tendenţial al legii este expresia faptului că în esenţa ei ea este rezultatul unor astfel de mişcări dinamic-contradictorii ale complexelor. 2. Tendinţa de scădere a ratei profitului este într-adevăr rezultatul actelor teleolo-

gice individuale, deci a unor instituiri conştiente ; dar conţinutul ei, orientarea ei vădesc rezultate opuse intenţiilor obiective şi subiective ale acestor acte. Acest fapt elementar şi necesar al existenţei şi activităţii social-istorice a oamenilor apare şi aici într-o formă faptică ce poate fi controlată cu exactitate ; de îndată ce considerăm raporturile economice ca totalitate mobilă şi concretă, se vădeşte că oamenii îşi fac singuri istoria, dar că rezultatele cursului istoriei sînt diferite, adesea opuse scopurilor voinţei umane generale şi individuale. La aceasta se adaugă faptul că în cadrul mişcării globale se manifestă progresul obiectiv. Micşorarea ratei profitului presupune modificarea valorii produselor datorită micşorării timpului de muncă social-mente necesar pentru producerea lor. Acest fapt implică la rîndul lui o creştere a dominării naturii de către om, o sporire a capacităţii de a produce, o micşorare a timpului de muncă necesar socialmente pentru producţie.

Celălalt mare complex tratat în partea a treia, suprimînd abstracţii şi instituind complexe concrete, este repartiţia socială a plusvalorii devenită profit. În partea întîi şi a doua, determinate de abstracţii, doar capitaliştii şi muncitorii industriali stau faţă în faţă. În partea a doua, chiar acolo unde capitalul comercial şi bănesc apar, potrivit esenţei lor, ca participînd la ciclu, ele reprezintă doar locul pe care-l ocupă în mişcarea de ansamblu, fiind guvernate totuşi de categoriile încă nediferenţiate de valoare şi plusvaloare. De abia în partea a treia se stabileşte rolul concret pe care-l joacă capitalul comercial şi bănesc (precum şi renta funciară) în distribuţia profitului. Prioritatea ontologică a supremaţiei plusvalorii, deja expusă, se vădeşte ca indestructibilă în ultimă instanţă şi prin faptul că este singurul punct unde se naşte o valoare nouă ; plusvaloarea transformată în profit este repartizată între toţi reprezentanţii diviziunii sociale a muncii, necesari economic, chiar dacă ei nu creează o valoare nouă ; analiza acestui proces, în ale cărui detalii de asemenea nu intrăm aici, formează esenţialul părţii a treia. Vom observa doar că abia această concretizare a tuturor factorilor activi ai vieţii economice face posibilă trecerea la economie în sens mai restrîns, fără salt în împărţirea socială a societăţii, la stratificarea de clasă. (Din păcate, în această problemă există doar primele rînduri introductive ale lui Marx. Totuşi, metodologic drumul este pe deplin clar).

De aici rezultă că partea a treia conține excursurile cele mai mari și mai complete asupra istoriei complexelor economice noi care apar aici. Capitalul comercial și bănesc precum și renta funciară nu ar putea fi incluse altfel in structura întregii economii. Geneza lor istorică constituie premisa pentru a înțelege teoretic acțiunea lor actuală în sistemul unei producții cu adevărat sociale, deși — sau tocmai pentru că — această deducție istorică nu poate explica direct rolul care le-a revenit pînă la urmă. El este determinat de subordonarea față de producția industrială, deși ele au existat independent cu mult înainte de apariția acestei producții, iar în independența lor ele au îndeplinit cu totul alte funcții economico-sociale, cu toate că a existat o constanță a specificului lor. Firește, este evident că cele mai multe dintre deducțiile genezei valorii oferite aici prezintă trăsături esențiale extrem de diferite. Dovada faptului că din sinteza lor rezultă totuși o imagine unitară a dezvoltării istorice conduce la problemele teoriei generale a istoriei în marxism, la care ne-am referit constant, deși în treacăt, în considerațiile de pînă acum. Înainte de a trece la tratarea lor, să ne mai îndreptăm privirea încă o dată spre analiza categoriilor conținută în introducerea la „Rohentwurf", pentru ca în caracterul complicat și dinamica structurilor și conexiunilor categoriale să putem găsi o bază largă și solidă pentru problemele istorice.

Este vorba de raportul general dintre producție și consum, repartiție etc. Este un loc comun că pentru ontologia existenței sociale în marxism producția are prioritate, dar acest loc comun, cu toate că în general este adevărat, a împiedicat sau poate a îndreptat pe căi greșite înțelegerea adevăratei metode a lui Marx tocmai datorită suprasolicitării sale vulgarizatoare. De aceea, această prioritate trebuie caracterizată mai îndeaproape, iar conceptul lui Marx despre momentul predominant în domeniul relațiilor reciproce complicate trebuie înțeles mai exact.

Avem de-a face cu categoriile cele mai generale și mai importante ale economiei : producție, consum, repartiție, schimb și circulație. Economia burgheză din vremea lui Marx fie că a identificat aceste categorii (de exemplu, producția și consumul), fie că le-a opus ireductibil, fie că a stabilit ierarhii false între ele. Marx se răfuiește mai ales cu varianta hegeliană a falselor conexiuni care poate dezvolta din ele — cu ajutorul generalului, particularului și individualului considerat logic — o formă de silogism.

„Aceasta este, desigur, o legătură, dar una superficială" spune Marx și arată că aparatul logic care produce silogismul se poate baza doar pe indicii superficiale, abstracte. La aceasta se adaugă o scurtă polemică împotriva acelor adepți sau adversari burghezi ai economiei care îi reproșează „că procedează în mod barbar rupînd în bucăți un tot unic". Marx replică din nou în numele respingerii unei tratări logico-definiționale a raporturilor, că acestea au un caracter existențial, ontologic : „Ca și cum această rupere în bucăți a întregului unic n-ar fi pătruns din sfera realității în textele manualelor, ci invers, din textele manualelor în sfera realității, și ca și cum aici ar fi vorba de o împăcare dialectică de concepte, și nu de înțelegerea unor relații reale" [21]. Tot atît de hotărît ia el atitudine împotriva punctului de vedere hegelian care identifică producția și consumul. „Scriitorii socialiști" și economiștii vulgari care reprezintă acest punct de vedere comit greșeala de a considera „societatea ca un subiect unic", deci fals, speculativ [22]. Ca de atîtea ori în alte locuri, Marx avertizează și aici împotriva erorii de a transforma într-o unitate omogenă în sine unitatea de ultimă instanță, dialectică și contradictorie a societății, unitate care se naște ca rezultat final al relațiilor reciproce a nenumărate procese eterogene. Astfel de omogenizări simplificatoare, nepermise împiedică cunoașterea ei adecvată. Adăugăm că din acest punct de vedere este indiferent dacă omogenizarea este speculativă sau pozitivistă.

Mai întîi Marx analizează relațiile reciproce reale în cazul cel mai complicat : relația dintre producție și consum. Aici, ca și în cazul altor analize, aspectul ontologic trece din nou pe primul plan, în sensul că toate aceste categorii, deși se află adesea una față de alta în relații reciproce foarte complicate, constituie forme ale existenței, determinații ale existenței și ca atare formează la rîndul lor o totalitate ; ele pot fi înțelese științific doar ca elemente și momente existențiale ale acestei totalități. De aici rezultă că : a) fiecare își păstrează specificul ontologic și și-l relevă în toate relațiile reciproce cu celelalte categorii, fapt care face imposibilă existența unor forme logice generale pentru aceste relații, fiecare trebuind să fie înțeleasă în particularitatea specificului ei ; b) aceste acțiuni reciproce nu au

---

[21] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, Editura politică, București, 1972, p. 23.

[22] *Ibidem*, p. 27.

aceeași valoare nici luate perechi, nici în totalitatea lor, pretutindeni impunîndu-se prioritatea ontologică a producției ca moment predominant. Dacă, bazîndu-ne pe aceste concluzii, considerăm separat relația producție-consum, atunci ne apare aici un raport foarte apropiat de determinațiile reflexiei tratate de Hegel. Chiar faptul că la nivelul intelectului relația reciprocă apare constant, deși mereu ca identitate abstractă sau ca diferență tot atît de abstractă, și că ambele puncte de vedere pot fi suprimate doar din perspectiva rațiunii asupra relațiilor reciproce atestă această înrudire metodologică. Ea este însă doar metodologică. La Marx predomină momentul existenței ; aceste determinații sînt momente reale ale unor complexe mobile reale și doar prin prisma acestui dublu caracter existențial (a fi în relații reciproce și legături complexe precum și în cadrul acestei existențe specifice) pot fi ele înțelese la nivelul raportului reflexiei lor. În dialectica materialistă, în dialectica lucrului însuși apare o împletire de tendințe existente în mod real, adesea eterogene, ca o conexiune contradictorie a perechii de categorii. Renunțarea la determinațiile pur logice pentru a restitui determinațiilor ontologice adevărata lor importanță semnifică deci o concretizare excepțională a complexului de relații unitar-dual.

Marx sintetizează această situație din perspectiva producției astfel încît ea determină obiectul, modul și mobilul consumului. Primul moment poate fi înțeles fără dificultate. Al doilea deschide perspective largi pentru întreaga viață a omului. Marx afirmă : „*În primul rînd,* obiectul nu e obiect în genere, ci un obiect determinat, care urmează a fi consumat într-un mod determinat, pe care la rîndul său tot producția îl indică. Foamea e foame, dar foamea care se potolește cu carne fiartă, consumată cu ajutorul furculiței și al cuțitului, e o altfel de foame decît aceea sub imperiul căreia carnea se înghite crudă cu ajutorul mîinilor, al unghiilor și al dinților. De aceea nu numai obiectul consumului, ci și modul de a consuma este creat de producție nu numai obiectiv, ci și subiectiv". În cazul celui de al treilea moment această funcție a producției devine și mai clară. Caracterul existențial istoric al acestei relații se vădește chiar în aceea că Marx asociază instituirea ei cu ieșirea consumului din „starea sa inițială de primitivitate și spontaneitate naturală", deci cu o treaptă pe care umanizarea reală a omului, tendința de constituire a unui specific de-sine-stătător al categoriilor existenței sociale devin

evidente. Tendința generală a consumului de a mijloci și modifica instinctul prin obiect dezvăluie abia aici un caracter esențialmente social. În sine, această mijlocire este prezentă abstract atît în starea naturală, cît și pe treapta unde predomină determinațiile naturale, dar raportul dintre obiect și instinct este de obicei pe această treaptă atît de constant încît instinctul își poate menține nealterat caracterul instinctual natural sau acesta rămîne precumpănitor. De abia cînd, datorită producției, obiectul este supus unei transformări, care la început este mică, apare un nou raport : modelarea instinctului de către obiect ca proces. Este vorba aici de un raport social de tip universal : la început el se realizează, firește, în producția materială, dar apoi el cuprinde necesarmente acea productivitate oricît ar fi de mijlocită, de spirituală. De aceea Marx subliniază în această privință că : „Obiectul de artă — ca și oricare alt produs — creează un public care înțelege arta și e capabil să guste frumosul. Producția produce, așadar, nu numai un obiect pentru subiect, ci și un subiect pentru obiect“ [23].

Din analiza relației dintre consum și producție rezultă, de asemenea, importante acțiuni reciproce, indispensabile pentru existența și funcționarea procesului productiv. Astfel, în primul rînd, faptul că producția se realizează efectiv doar prin consum. Fără consum, orice producție ar fi doar o simplă posibilitate, în fond fără sens, deci inexistentă, dacă o considerăm din punct de vedere social. Acest fapt se concretizează în următoarea determinare reciprocă : consumul „creează imboldul pentru producție ; el creează și obiectul care, în calitate de scop, exercită o acțiune determinată în procesul de producție“. Adică — așa cum vom vedea amănunțit mai departe — consumul determină conținutul esențial al instituirii teleologice care declanșează și reglementează producția. Într-o exprimare mai exactă „consumul fixează în *mod ideal* obiectul producției, ca imagine interioară, ca trebuință, ca

[23] Ibidem, p. 26. Pentru cei care vor cu orice preț să creeze o opoziție între tînărul și maturul Marx să comparăm acest pasaj cu cel referitor la dezvoltarea muzicii și muzicalității din „Manuscrisele economico-filozofice“. Cînd el consideră aici „formarea celor cinci simțuri“ ca rezultatul întregii istorii universale de pînă acum, el formulează aceeași idee într-un mod tot atît de universal. Karl Marx *Manuscrisele economico-filozofice*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 581.

mobil şi ca scop" [24]. Observăm că acţiunea reciprocă este caracterizată de o împletire multilaterală şi multiplă a laturilor ei. Dar totodată observăm că într-un raport atît de bogat divizat interior al determinaţiilor reflexiei îşi afirmă valabilitatea teza fundamentală a dialecticii materialiste : nu există o acţiune reciprocă reală (nici o determinaţie reală a reflexiei) fără moment predominant. Neglijarea acestui raport fundamental conduce fie la o serie cauzală unilaterală şi deci mecanică, ce violentează şi simplifică fenomenele, fie la o acţiune reciprocă de suprafaţă, înşelătoare şi fără orientare a cărei lipsă de idei a fost criticată adecvat de Hegel, fără ca el să poată găsi, desigur, soluţia. În cazul acţiunii reciproce dintre producţie şi consum este clar că prima „constituie punctul de plecare real deci şi momentul preponderent" [25]. Tocmai pentru că această consecinţă ultimă a analizei categoriilor economice a fost considerată ca problema centrală a metodei lui Marx, fără a respecta premisele ei ontologice, a fost absolut necesar să arătăm că acest adevăr se transformă în contrariul său dacă este aplicat fără premisele lui la economie, la existenţa socială.

Dacă considerăm acum mai îndeaproape cel de-al doilea raport foarte important, cel dintre producţie şi repartiţie, atunci vom fi confruntaţi cu probleme de un cu totul alt tip. Este vorba în acest caz, în ultimă instanţă, de relaţia dintre formele pur economice şi lumea social-istorică, pe care am desemnat-o în dezvoltările anterioare ca lumea extra-economică. A o neglija, aşa cum tinde marxismul vulgar, înseamnă a transforma marxismul în „economism", într-o „ştiinţă particulară" mărginită, în manieră burgheză. Situaţia nu este esenţial deosebită dacă aceasta este practicată unilateral în mod radical sau dacă — din motive gnoseologice — i se alătură, pentru a o „completa", alte ştiinţe particulare. În ambele cazuri se creează o ruptură cu unitatea ontologică şi specificul existenţei sociale şi totodată cu unitatea ştiinţei şi filozofiei materialist-dialectice ca metoda cea mai adecvată de a o înţelege. Prin relevarea relaţiilor dintre producţie şi distribuţie Marx creează o legătură organică şi legică între opoziţia dialectică dintre economic şi extraeconomic şi ştiinţa economiei ; pentru aceasta a fost necesară, în primul rînd o ruptură cu concepţia vulgară predominantă asupra

[24] *Ibidem*, p. 25.
[25] *Ibidem*, p. 27.

repartiției. Aceasta apărea ca simplă repartiție a produselor, părînd deci independentă de producție. „Dar, spune Marx, înainte ca repartiția să fie repartiție a produselor, ea este : 1) repartizarea uneltelor de producție și 2) ceea ce constituie o nouă determinare a aceleiași relații — repartizarea membrilor societății între diferitele ramuri de producție (subordonarea indivizilor unor anumite relații de producție). Repartiția produselor decurge în mod evident din această repartizare, care e inclusă în însuși procesul de producție și determină organizarea producției“ [26].

Aparența falsă este proprie punctului de vedere al individului pentru care aici este activă în mod nemijlocit o lege socială ce determină poziția sa în societate, în producție. O astfel de aparență există și pentru întreaga societate în măsura în care anumite evenimente istorice, de exemplu cuceriri, modifică sau schimbă radical în anumite condiții raporturile de repartiție, luate în sensul marxist indicat. Fie că cel cucerit este supus condițiilor de producție ale învingătorului, fie că modul de producție existent este menținut, dar este îngreunat de tribut sau în sfîrșit apare ceva nou ca rezultat al acțiunii reciproce, toate aceste variante par să indice forțe extraeconomice. O considerare mai concretă arată totuși că în caracterul rezultantei relațiilor reciproce dintre raporturile de repartiție apărute pe căi extra-economice se impune întotdeauna direcția de dezvoltare a producției bazate pe ele, producției revenindu-i rolul de moment predominant. Oricare ar fi natura raportului de forțe nemijlocit, oamenii care-l impun sau care îi sînt supuși sînt oameni care și-au reprodus propria lor viață în condiții concrete determinate și care ca atare dispun de anumite aptitudini, abilități, capacități ; ei pot acționa sau se pot adapta doar în conformitate cu ele etc. Deci, atunci cînd, datorită unui raport de forțe extraeconomic are loc o astfel de nouă repartiție a populației, ea nu este niciodată independentă de moștenirea economică a dezvoltării anterioare, iar o reglare durabilă a raporturilor economice viitoare se naște cu necesitate din acțiunea reciprocă a grupelor de oameni suprapuse unele celorlalte. Cînd Marx arată că producției îi revine rolul momentului predominant în condițiile acestor acțiuni reciproce a modurilor de producție, trebuie să ne ferim să înțelegem acest

[26] *Ibidem*, p. 30.

lucru în sensul unui practicism sau utilitarism economic. Modul de acțiune determinat de producție poate avea un caracter destructiv, așa cum arată Marx în exemplele sale despre pustiirile la care s-au dedat hoardele mongole în Rusia. Dar și un astfel de mod de acțiune trimite la raporturile de producție, la păşune, a cărei principală condiție este existența unor mari suprafețe nelocuite. În legătură cu acest aspect, Marx vorbește despre jaf ca mod de viață al anumitor popoare primitive. El nu uită însă să remarce: „Dar pentru a putea jefui trebuie să existe ceva care să poată fi jefuit, trebuie să existe așadar o producție" [27].

Vedem că producția ca moment predominant este concepută aici în sensul cel mai larg — ontologic — ca producție și reproducție a vieții umane, producție care chiar pe o treaptă foarte primitivă (creșterea vitelor la mongoli) depășește cu mult conservarea biologică și trebuie să aibă un manifest caracter social-economic. Această formă generală a producției este aceea care determină repartiția în sensul conceput de Marx. Mai exact: este vorba de oameni ale căror capacități, deprinderi etc. fac posibile anumite moduri de producție, desigur, aceste posibilități au apărut la rîndul lor pe baza unor moduri de producție concrete. Această constatare trimite la teoria generală a lui Marx, conform căreia dezvoltarea esențială a omului este determinată de modul în care produce. Chiar și modurile de producție cele mai barbare sau cele mai înstrăinate formează omul într-o anumită direcție, care în condițiile relațiilor reciproce dintre grupele de oameni joacă în ultimă instanță rolul decisiv, oricît de „extraeconomice" ar părea ele în mod nemijlocit.

Deci, dacă considerăm acest mod de determinare al repartiției de către producție din punctul de vedere al primatului omului care se formează și se transformă în producție, atunci acest raport apare evident. Numai dacă — ceea ce s-a petrecut și se petrece frecvent în cadrul marxismului — relațiile economice nu sînt concepute ca relații între oameni, ci sînt fetișizate, „reificate" (de exemplu, prin identificarea forțelor de producție cu o tehnică luată în sine, considerată autonomă), doar atunci acest raport devine enigmatic. Atunci se nasc complexe de probleme greu soluționabile, cum este astăzi industrializarea țărilor în curs de dezvoltare, a căror rezolvare este posibilă

[27] *Ibidem*, p. 31.

doar pe baza acestei concepții a lui Marx despre considerarea defetișizată a relației dintre producție și repartiție. În general vorbind, doar cînd devine clară contribuția, caracterul hotărîtor al producției la nașterea și modificarea repartiției, doar atunci poate fi înțeles corect raportul dintre economic și extraeconomic. Căci constatarea noastră anterioară privitoare la faptul că în sfera extraeconomică momentul economic este în ultimă instanță decisiv nu înseamnă că trebuie să tratăm această diferență ca inexistentă, ca simplă iluzie. Astfel, mai înainte am analizat așanumita acumulare primitivă și am arătat că, de-abia odată cu sfîrșitul ei, legile adevărate și pur economice ale capitalismului au putut deveni active. Relativ la existența socială aceasta înseamnă: sistemul economic nou al capitalismului nu ar fi fost posibil fără această prealabilă reașezare extraeconomică a raporturilor de repartiție. Dar aceasta nu este totuși o lege abstract-generală, a dezvoltării care poate fi aplicată la toate fenomenele.

Pe de o parte, chiar și astfel de transformări fundamentale ale raporturilor de repartiție pot avea o desfășurare pur economică, așa cum s-a întîmplat în perioada apariției mașinismului în industrie în Anglia sau în S.U.A. în ultimele decenii. În condiții diferite o aceeași dezvoltare poate avea un cu totul alt caracter. Lenin deosebește în dezvoltarea agriculturii în evul capitalist calea prusacă și calea americană. Prima rezidă într-o dispariție extrem de lentă a raporturilor de repartiție feudale la țară, cealaltă, reprezentînd polul opus, constă în absența deplină sau în lichidarea radicală a feudalismului [28]. De aici reiese cu claritate că dezvoltarea capitalismului în tempoul cu totul diferit al acestor transformări se poate realiza pe căi foarte diferite.

Pe de altă parte, transformările nemijlocit extraeconomice sînt totuși în ultimă instanță determinate economic. Forma engleză de depășire a raporturilor de repartiție de tip feudal se realizează nemijlocit cu ajutorul celei mai brutale folosiri a forței ; totuși ea este determinată de faptul că Anglia trecea de la agricultura feudală la creșterea oilor, la producerea de materie primă pentru industria textilă. Se pot da nenumărate alte exemple. Însă aici nu ne interesează exemplele, nici măcar simpla recomandare de a considera faptele dialectic, așa încît esența lor economică sau extraeconomică nu trebuie privită nici ca identitate,

[28] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 17, Editura politică, București, 1963, p. 134—135.

nici ca opoziție ireductibilă, ci ca o identitate a identității și neidentității. Important este să ne însușim în acest caz modul în care Marx concepe realitatea : punctul de plecare al oricărei gîndiri sînt manifestările faptice ale existenței sociale. Aceasta nu înseamnă empirism, deși, așa cum am văzut, și el poate conține o „intentio recta" ontologică, chiar dacă parțială, incompletă ; este vorba în realitate de a concepe fiecare fapt ca o parte a complexului dinamic care se află în relații reciproce cu alte complexe, ca fiind determinat interior și exterior de legi diverse. Ontologia existenței sociale a lui Marx se bazează pe această unitate (contradictorie) materialist-dialectică a legii și faptului (incluzînd desigur și relațiile și raporturile). Legea se realizează doar în fapt, iar acesta își dobîndește determinarea concretă și specificul prin modul în care legea se impune în relații reciproce interferente. Fără înțelegerea acestor intricații, în cadrul cărora producția și reproducția vieții umane rămîn permanent momentul hotărîtor, economia lui Marx nu poate fi înțeleasă.

În încheierea acestor considerații să ne referim încă o dată la faptul că opoziția atît de populară între putere și economie este de asemenea metafizică, nedialectică. Puterea poate fi și o categorie imanent economică. De exemplu, tratînd renta în muncă, Marx arată că esența ei, plusvaloarea, poate „fi stoarsă doar prin constrîngere extraeconomică". El analizează apoi condițiile economice pe care se bazează existența rentei în muncă, dar adaugă că de abia constrîngerea este cea care „transformă posibilitatea în realitate" [29]. Întrepătrunderea reciprocă se regăsește de-a lungul întregii istorii a omenirii. Începînd cu sclavia, a cărei premisă este capacitatea oamenilor, dobîndită treptat, de a produce mai mult decît este necesar pentru conservarea și reproducerea lor, pînă la stabilirea duratei zilei de lucru în capitalism, forța rămîne un moment integrant al realității economice a tuturor societăților împărțite în clase. Și aici este vorba de o dialectică ontologică concretă : includerea necesară în conexiuni economice nu poate suprima opoziția lor, iar la rîndul ei această opoziție esențială nu poate suprima necesitatea legăturilor. Constatăm din nou că conceperea corectă din punct de vedere ontologic a existenței trebuie să pornească întotdeauna de la

[29] Karl Marx, *Capitalul*, III, ed. cit., vol. 25, partea a II-a, Editura politică, București 1973, p. 330—331.

eterogenitatea reciprocă a elementelor, proceselor, complexelor particulare şi totodată să surprindă inevitabilitatea legăturii lor intime şi profunde într-o totalitate socială, întotdeauna concret-istorică. Ori de cîte ori vorbim despre o astfel de conexiune între complexe eterogene, opuse trebuie să insistăm asupra concretitudinii conceperii ei (ca oglindire a concretitudinii ei existenţiale) şi să avertizăm atît asupra pericolului unei „legităţi" abstracte, cît şi al unei „unicităţi" tot atît de abstract empirice. În stadiul în care au ajuns consideraţiile noastre actuale, cerinţa concretitudinii este încă doar un postulat abstract, metodologic, concretul lucrului însuşi nefiind prin aceasta atins. Cauza acestui caracter abstract rezidă în faptul că pînă acum, pentru a pune în evidenţă determinaţiile cele mai generale şi cele mai importante ale ontologiei existenţei sociale la Marx, nu am acordat încă importanţa cuvenită, fără să o excludem total — ceea ce este imposibil —, semnificaţiei ontologice a istoricităţii acestei existenţe în ansamblul ei, în combinarea părţilor ei, a conexiunilor lor reciproce, a transformărilor datorate transformărilor totalităţii şi a complexelor care o alcătuiesc. Aceasta va constitui sarcina capitolului următor.

3. Istoricitate şi generalitate teoretică

Toate consideraţiile noastre ontologice de pînă acum au implicat istoricitatea oricărei existenţe sociale ca o determinaţie existenţială, atît pe ansamblu cît şi în detaliu. Ba chiar ne-am referit la acest aspect atunci cînd am expus, de exemplu, concepţia tînărului Marx, niciodată abandonată, despre ştiinţa unitară universală a istoriei. Totuşi considerăm că această prezenţă pe jumătate declarată a dimensiunii istorice nu este suficientă pentru a aborda adecvat problemele specific ontologice ale existenţei sociale ; trebuie să confruntăm cel puţin cele mai importante categorii şi conexiuni categoriale cu istoricitatea care le este inerentă.

Istoria este un proces ireversibil şi de aceea pare normal ca în cercetarea ei să se pornească de la ireversibilitatea timpului. Este clar că aici există o conexiune ontologică reală. Dacă timpul nu ar constitui fundamentul indestructibil al oricărei existenţe, atunci nici nu s-ar pune problema istoricităţii necesare a existenţei. Desigur, prin aceasta nu este anulată reversibilitatea multor procese ale existenţei

anorganice, ceea ce arată că aici nu putem avea acces la problema reală cu o conexiune concepută ca fiind directă. Căci din simpla ireversibilitate abstractă a timpului nu poate fi derivată direct nici măcar ireversibilitatea anumitor procese fizice. Ele există, dar trebuie înțelese din perspectiva unor procese și raporturi materiale concrete ; desigur, ele se desfășoară în timp, dar acest lucru e valabil — tot atît de legic — și pentru procesele reversibile. Chiar și profundul adevăr parțial al afirmației lui Heraclit că nu poți intra de două ori în același rîu se bazează pe mișcarea neîntreruptă a materiei, pe faptul ontologic fundamental că mișcarea și materia reprezintă două laturi, două momente ale aceluiași raport al substanțialității. Corectarea dialectică a acestui genial adevăr parțial poate consta doar în a vedea principiul fundamental în substanțialitatea însăși (ca o continuitate mobilă). Faptul că Heraclit însuși a sesizat această legătură nu schimbă cu nimic starea de lucruri prezentată aici.

Termenul substanțial nu este folosit aici întîmplător. Căci de la începutul secolului XIX, filozofia cunoaște o mișcare ce tinde să elimine substanța din tabloul lumii. În această privință trebuie să ne gîndim mai puțin la Hegel, căci tendința sa de a transforma substanța în subiect vizează în fond nu eliminarea conceptului de substanță din filozofie, ci gîndirea lui sub semnul mobilității, istoricității, legat de subiectul genului uman, chiar dacă năzuința în sine este foarte problematică. Această concepție nici nu a avut influențe ulterioare de proporții și de durată. De abia neokantianismul și pozitivismul dizolvă — din motive ce țin de teoria cunoașterii — conceptul de substanță. Opunerea conceptului de substanță și a conceptului de funcție, realizată de Cassirer poate fi programatică și pentru pozitivism sau neopozitivism. Aceste tendințe par a se sprijini pe noile cunoștințe, în special pe cele obținute de științele naturii, și ca atare sînt într-o mare măsură îndreptățite în critica pe care o fac vechilor concepții asupra substanței — materialismul vulgar, vitalismul în biologie etc. Ele trec însă pe lîngă esența problemei. Deși substanța ca principiu ontologic al constanței în schimbare își pierde acum sensul vechi de pol ireductibil opus al devenirii, totuși ea dobîndește o valabilitate nouă, mai profundă, întrucît ceea ce este constant este conceput ca ceea ce se conservă, se înnoiește, se dezvoltă continuu în complexele reale ale realității, întrucît continuitatea,

ca formă de mișcare internă a complexului, transformă constanța abstract-statică într-o constanță concretă în interiorul devenirii. Acest lucru este valabil chiar pentru complexele existenței anorganice și capătă rang de principiu al reproducției organicului și societății. Această transformare a vechiului concept static de substanță într-unul dinamic, a conceptului care degrada lumea fenomenală, de dragul unei substanțe unice, în substanțialitatea unor complexe dinamice extrem de diferite între ele poate da seama filozofic de toate noile cuceriri ale științei, evitînd totodată orice relativism, subiectivism etc. De aici rezultă însă — ceea ce are o importanță decisivă pentru problema pe care o tratăm acum — că conceptul de substanță nu se mai opune ireductibil, ca la Spinoza, istoricității. Dimpotrivă, continuitatea în constanță ca principiu existențial al complexelor mobile conține tendințe ontologice spre istoricitate ca principiu al existenței însăși.

Totuși, nici veșnicia mișcării nu este suficientă pentru a determina concretitudinea specifică a istoricului. La modul cel mai general vorbind, acesta nu conține doar o mișcare în genere, ci întotdeauna și o anumită direcție în transformare, direcție care se manifestă în schimbările calitative ale unor complexe determinate considerate în sine și în relație cu alte complexe. Pentru a delimita chiar aici ontologicul originar și autentic de erorile care au caracterizat ontologia anterioară, cel mai adesea desemnată ca metafizică, sînt necesare cîteva observații preliminare. În alte contexte am arătat pe scurt că dezvoltarea (de asemenea, dezvoltarea superioară) nu are deloc de-a face cu valorizarea ei în sens etic, cultural, estetic etc. Apariția unor astfel de valorizări are necesitate ontologică în cadrul și în procesul existenței sociale ; determinarea exactă a relevanței lor ontologice, adică a obiectivității ontologice a valorilor înseși va fi pentru noi o sarcină specială, importantă. (Vom realiza aceasta în unele contexte ulterioare ale acestui capitol, dar cu adevărat concret doar în etică). Aceste valorizări, pentru a vorbi deocamdată doar despre ele, nu despre valorile înseși, nu au nimic comun cu ontologia istoricității în sensul foarte general în care o tratăm aici, în pofida recunoașterii necesității genezei lor sociale, a importanței efectului lor. De asemenea, direcția, tempoul etc. trebuie concepute foarte general, independent de perspectiva nemijlocitului. Atunci cînd se exclude din domeniul ontologic dezvoltarea astronomică ce a durat

poate miliarde de ani se face aceeaşi greşeală ca atunci cînd se refuză constatarea dezvoltării la o fiinţă vie care trăieşte doar cîteva ore sau minute. Dar aceasta este doar o formă de refuz primitivă, antropomorfizantă, uşor de evitat. Mult mai periculoase pentru o concepere ştiinţifică a realităţii sînt generalizarea, extinderea sau îngustarea, limitarea nefundată ontologic a conceptului de dezvoltare. Aici trebuie să subliniem în mod deosebit termenul „ontologic". Căci există cazuri importante, în care „intentio recta" a experienţei cotidiene poate prezenta fapte incontestabile de dezvoltare, cu mult înainte ca întemeierea lor ştiinţifică să fi devenit posibilă. Exemplul cel mai concludent pentru această situaţie îl constituie dezvoltarea filogenetică a speciilor care era cunoscută din practica crescătorilor de animale cu mult înainte de a se face vreo încercare de studiu ştiinţific. Totuşi acestei „intentio recta" nu trebuie să-i atribuim — aşa cum am subliniat în critica lui N. Hartmann — nici măcar o certitudine cu valoare orientativă. Prin faptul ancorării pe terenul unei realităţi, ce-i drept nemijlocite, dar incontestabile, ea o poate lua înaintea cunoaşterii ştiinţifice, ba chiar, din cînd în cînd, o poate corecta ontologic. Totuşi, tocmai întrucît este o intenţie ce aparţine cotidianului, ea este impusă adesea de prejudecăţile pe care acesta le produce în mod necesar şi astfel deformată. Chiar amintita inacceptare a dezvoltării în condiţiile unui tempo prea rapid sau prea lent pentru imediatitate acţionează în acest sens. Şi mai important este faptul că cele mai diferite reprezentări antropomorfe care provin din generalizări nepermise ale procesului de muncă sînt transformate în criterii a ceea ce înseamnă dezvoltare. Este vorba aici înainte de toate de atribuirea directă sau indirectă a unui caracter teleologic acelor complexe dinamice, care, considerate ontologic, nu au un astfel de caracter. Aceste instituiri teleologice admise, dar inexistente, care au desigur o natură transcendentă, religioasă etc., sînt ridicate astfel la rangul de principii fundamentale care trebuie să decidă dacă există dezvoltare şi care este esenţa ei. Nu este aici locul să ne ocupăm de diferitele urmări a unor astfel de concepţii. Este suficient să subliniem că respingem orice formă generalizată a teleologiei nu numai în natura anorganică şi organică, dar şi în societate, limitîndu-i domeniul

de valabilitate doar la actele acțiunii umane sociale, a cărei formă exemplară și al cărei model le constituie munca.

Prin muncă și prin urmările ei se naște în cîmpul existenței sociale o structură cu totul deosebită. Căci deși toate produsele unei instituiri teleologice se nasc cauzal și acționează cauzal, astfel încît geneza lor teleologică pare să se steargă în efecte, totuși ele au specificul, posibil doar în societate, de a sta nu numai ele sub semnul unui caracter de alternativă, ci și efectele lor, întrucît îi privesc pe oameni, deschid, prin natura lor, alternative. Oricît de cotidian-superficială ar fi o astfel de alternativă și oricît de neînsemnate consecințe ar avea în mod nemijlocit, ea este o alternativă adevărată întrucît conține în sine posibilitatea de a re-acționa modelator asupra subiectului. Aparentele analogii din lumea animalelor superioare — de exemplu, dacă un leu se aruncă asupra acestei sau acelei antilope etc. — nu au nimic comun ontologic cu o alternativă. Căci o astfel de „alegere" rămîne pur biologică și nu poate produce nici o schimbare interioară. Deci procesele nașterii ei sînt pe treapta existenței biologice pur epifenomenale. Dimpotrivă, alternativa socială, chiar atunci cînd este foarte adînc implîntată biologic, ca în cazul hranei sau sexualității, nu se limitează la acest domeniu, ci conține întotdeauna amintita posibilitate de modificare a subiectului care alege. Desigur, și aici are loc — în sens ontologic — o dezvoltare, deoarece actul alternativei are de asemenea tendința de a împinge socialmente înapoi granițele naturii.

Prin aceasta am ajuns la un fapt fundamental al dezvoltării obiective în cadrul existenței sociale. Însă pentru a trage concluziile corecte trebuie să ne raportăm mereu la faptele înseși, la relațiile și structurile lor. Constelațiile particulare descoperite nu trebuie considerate necritic drept schemă pentru alte constelații. În primul rînd trebuie să ne ferim de a interpreta voluntarist sau subiectivist inevitabilitatea alternativei în spațiul practicii sociale. O scurtă analiză a unei categorii atît de importante pentru marxism cum este cea de valoare ne poate indica cel mai bine orientarea necesară în acest caz. Am văzut că valoarea ca unitate a valorii de întrebuințare și a valorii de schimb implică economic munca socialmente necesară. Iar cercetarea dezvoltării economice a umanității arată foarte clar că paralel cu dezvoltarea socialității, cu retragerea granițelor naturii crește necontenit și într-un tempo tot mai rapid

cantitatea de valori create, în timp ce munca socialmente necesară producerii lor se micşorează simetric. Din punct de vedere economic, această creştere a sumei valorilor înseamnă scăderea constantă a valorii fiecărui produs. Prin aceasta este trasată o direcţie de dezvoltare în care socialitatea crescîndă a producţiei nu se manifestă doar ca sporire a produselor, ci şi prin micşorarea muncii socialmente necesare creării lor *. Fără îndoială, aici este vorba de o dezvoltare obiectivă şi necesară la nivelul existenţei sociale, a cărei obiectivitate ontologică este independentă atît de intenţiile actelor individuale care o realizează faptic, cît şi de valorizările ei realizate de oameni din diferite puncte de vedere, pornind de la o motivaţie diferită. Ne aflăm deci în faţa unui fapt ontologic obiectiv al tendinţei de dezvoltare imanente existenţei sociale.

Constatarea obiectivităţii unei astfel de dezvoltări, a deplinei sale independenţe faţă de comportamentul valorizator al omului constituie o trăsătură ontologică importantă a valorii economice şi a tendinţelor dezvoltării ei. Această obiectivitate trebuie reţinută, deşi, sau tocmai pentru că, prin aceasta fenomenul ontologic însuşi nu este caracterizat complet. Desemnarea lui ca valoare — în aproape toate limbile — nu este deloc întîmplătoare. Raportul social real, obiectiv, independent de conştiinţă, pe care-l desemnăm aici prin termenul de valoare, este, fără a-i afecta obiectivitatea, în ultimă instanţă, desigur doar în ultimă instanţă, fundamentul ontologic pentru toate acele raporturi sociale pe care le numim valori. De aceea el are relevanţă socială pentru toate acele tipuri de raportări pe care le numim valorizări. Această unitate dialectică a existenţei social-obiective şi a raportului valoare fundamentat obiectiv îşi are rădăcinile în faptul că într-adevăr toate aceste raporturi obiective, procese etc. se conservă şi devin active independent de intenţiile actelor individuale ale oamenilor care le realizează, dar se nasc totuşi doar ca realizările acestora şi se pot dezvolta în continuare doar datorită retroacţiunii lor asupra altor acte umane individuale. Dacă dorim să înţelegem specificul existenţei sociale, atunci trebuie să înţelegem şi să reţinem acest dublu aspect : simultana dependenţă şi independenţă a structurilor şi proceselor spe-

* Este clar că o categorie atît de importantă pentru întreaga cultură umană cum este cea de timp liber este strîns legată de această tendinţă de dezvoltare. Tratarea ei va fi realizată în partea a doua.

riale de actele individuale care le produc şi dezvoltă în mod nemijlocit. Numeroasele erori de înţelegere a existenţei sociale provin în mare măsură din faptul că una din cele două componente, reale doar în relaţia lor reciprocă, este considerată singura componentă sau componenta dominantă în mod absolut. Marx spune „Oamenii îşi făuresc ei înşişi istoria, dar şi-o făuresc nu după bunul lor plac şi în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări date şi moştenite din trecut" [1].

În acest loc, Marx se ocupă în primul rînd de acţiunea tradiţiei. Este clar că el înţelege „împrejurările" filozofic, într-un sens foarte general. Căci nu există alternative neconcrete ; ele nu pot fi desprinse de hic et hunc (în sensul cel mai larg al acestei expresii). Totuşi, tocmai datorită acestei concretitudini, care se naşte dintr-o interacţiune indisolubilă a individului uman cu împrejurările sociale ale acţiunii lui, fiecare act alternativ individual conţine o serie de determinaţii sociale generale care, datorită actului ce provine din ele — independent de intenţiile conştiente —, acţionează în continuare şi produc alternative noi structurate asemănător şi fac să se nască lanţuri cauzale ale căror legităţi trebuie să depăşească intenţiile alternativelor. Legităţile obiective ale existenţei sociale sînt deci legate indisolubil de actele individuale cu caracter alternativ, dar deţin totodată o stringenţă socială independentă de ele.

Această independenţă este la rîndul ei una dialectică. Ea se exprimă pregnant în dialectica fenomenului şi a esenţei (unde trebuie ţinut desigur seama că dialectica materialistă vede în fenomen ceva existent şi nu opusul existenţei). Această relaţie reciprocă dialectică dintre individ — subiectul alternativei — şi general — legitatea socială — creează o serie de fenomene mai diverse, mai variate tocmai pentru că fenomenalizarea esenţei sociale se poate manifesta doar în mediul oamenilor principial individualizaţi. (Asupra problemelor specifice care provin din această constelaţie vom putea vorbi mai pe larg doar în contextele mai diferenţiate sub raportul conţinutului din partea a doua). Deocamdată ne vom mai referi pe scurt la o altă problemă de structură a existenţei sociale care are repercusiuni hotărîtoare asupra naturii raportului dintre esenţă şi feno-

[1] Karl Marx, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 8, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 119.

men : la determinația reflexiei privitoare la întreg și parte. Starea ontologică generală din natura anorganică cunoaște o modificare calitativă chiar la nivelul organicului ; considerăm că nu pot exista îndoieli întemeiate asupra faptului dacă organele animalelor trebuie considerate ca părți. În orice caz, ele au o specificitate și diferențiere, o viață proprie a cărei autonomie este desigur foarte relativă, dar nu este posibilă în lumea anorganică. Însă pentru că nu pot exista și nu-și pot reproduce autonomia decît în și prin funcția lor în cadrul întregului organism, ele au realizat, pe o treaptă ontologică mai dezvoltată, raportul reflexiei dintre parte și întreg. La nivelul existenței sociale această situație cunoaște o nouă complicare : ceea ce în sens biologic — cel puțin nemijlocit — constituia întregul organismului care se reproduce, devine acum o parte a întregului social. Creșterea independenței este evidentă, căci în sens biologic fiecare om este un întreg. Problema ontologică rezidă însă tocmai în aceea că chiar această independență devine purtătorul caracterului de parte în sens social : omul în măsura în care este om și nu doar o ființă pur biologică. ceea ce nu se întîmplă niciodată în realitate, nu poate fi de fapt desprins de totalitatea sa socială concretă, așa cum organul nu poate fi desprins de totalitatea sa biologică. Desigur, în cele două cazuri temeiurile existențiale și deci modul desprinderii sînt diferite. Deosebirea constă în aceea că existența organului este legată indisolubil de cea a organismului din care face parte, în timp ce în celălalt caz, cu cît este mai dezvoltată socialitatea, cu atît această legătură indisolubilă se raportează doar la societate în general și permite mari variații concrete. Și aici granițele naturii se retrag. Pentru omul primitiv excluderea din societatea sa echivala cu o condamnare la moarte. Progresul socialității vieții umane trezește chiar în mulți indivizi iluzia unei independențe față de societate în general, a unei existențe de atom izolat. Încă tînărul Marx a protestat împotriva acestei concepții împărtășită de tinerii hegelieni radicali [2]. Iar în alt loc el derivă iluziile de independență ale indivizilor din „caracterul întîmplător al condițiilor de viață ale indivizilor" în societatea capitalistă în opoziție cu stările, castele etc., deci din nou din întărirea legității specifice

[2] K. Marx, F. Engels, *Sfinta familie*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, Editura politică, București, 1958, p. 127 și urm.

socialităţilor mai dezvoltate, din retragerea graniţelor naturii [3].

Acest excurs obiectiv necesar ne permite o înţelegere mai bună a problemei valorii în legătură cu transformarea muncii socialmente necesare. Ceea ce în legea valorii considerată în general apare ca o scădere cantitativă a timpului de muncă socialmente necesar pentru producţia de mărfuri, constituie doar o latură a unei legături de ansamblu, de care ţine ca o verigă şi dezvoltarea capacităţilor omului ca individ. În „Bazele criticii economiei politice" Marx dezvoltă această dublă legătură în felul următor : „În toate formele ea (valoarea sau avuţia reprezentată prin ea — G.L.) capătă o întruchipare obiectuală, fie că e vorba de un obiect sau de o relaţie mijlocită de un obiect, care se află în afara individului şi are întîmplător contingenţă cu el. ...În realitate, însă, dacă înlăturăm forma îngustă burgheză, ce altceva e avuţia decît universalitatea trebuinţelor, a aptitudinilor, a mijloacelor de consum, a forţelor de producţie etc., ale indivizilor, care a fost creată de schimbul universal ? Ce altceva e avuţia decît deplina dezvoltare a dominaţiei omului asupra forţelor naturii, adică atît asupra forţelor naturii propriu-zise, cît şi asupra forţelor propriei sale naturi ? Ce altceva e avuţia decît manifestarea absolută a talentelor creatoare ale omului, fără nici un fel de premise decît dezvoltarea istorică anterioară, care face din această unitate a dezvoltării un scop în sine, ce altceva decît dezvoltarea tuturor forţelor umane ca atare, independent de orice scară de valori prestabilită ? Aici omul nu se reproduce într-o singură direcţie determinată, ci se produce în totalitatea sa ; el nu caută să rămînă ceva ce a fost definitiv stabilit, ci se află în mişcarea absolută a procesului de devenire" [4]. Este clar că aici avem de a face cu o dezvoltare esenţialmente obiectivă ; dar tot atit de clar este şi că ceea ce se naşte şi se dezvoltă aici, îmbogăţirea capacităţilor şi trebuinţelor umane constituie fundamentul obiectiv pentru orice valoare, pentru obiectivitatea ei. Doar în cadrul existenţei sociale se poate vorbi despre valoare ; dezvoltarea la nivelul existenţei anorganice şi organice poate produce forme mai perfecţionate ale respectivei existenţe, dar ar fi o afirmaţie fără acoperire să denumim aceste forme

[3] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, Bucureşti 1958, p. 78.

[4] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Editura politică, Bucureşti, 1972, p. 437.

valoare. Doar pentru că dezvoltarea existenței sociale în forma sa ontologică primară, în domeniul economiei (al muncii) conduce la o dezvoltare superioară a capacităților umane, rezultatul ei, ca produs al autoactivității genului uman, are în același timp cu existența sa obiectivă, caracter de valoare indisolubil legat de aceasta.

Cercetarea oricărei valori care urmărește găsirea bazei sale ontologice ultime ajunge inevitabil la dezvoltarea capacităților umane și anume ca rezultat al activității umane însăși. Atunci cînd atribuim prioritate muncii și consecințelor ei (nemijlocite și mijlocite) asupra esenței umane în raport cu alte forme de activitate, această afirmație are un sens pur ontologic. Cu alte cuvinte, munca este mai ales genetic punctul de plecare al umanizării omului, al dezvoltării capacităților umane, incluzînd aici și stăpînirea de sine. Munca rămîne pentru o lungă perioadă de acum înainte singurul domeniu al amintitei dezvoltări, iar toate formele de activitate umană legate de anumite valori se pot manifesta independent doar după ce munca a atins un nivel înalt. Nu cercetăm acum măsura în care ele rămîn și mai tîrziu legate de muncă; este vorba aici doar despre această prioritate ontologică, care, repetăm, nu are nimic comun cu o ierarhie de valori. Important este doar faptul că elementele de umanizare ce se nasc în și prin muncă constituie acel domeniu al umanului pe care se bazează direct sau indirect, toate valorile.

Această constatare a legăturii ontologice nu epuizează însă problema noastră. Insistența asupra raportului esență-fenomen la nivelul existenței sociale din ultimul excurs nu a fost întîmplătoare. Problema valorii ar fi incomparabil mai simplă dacă tocmai acest raport nu s-ar manifesta într-un mod extrem de paradoxal și contradictoriu, arătînd prin chiar acest fapt că avem de a face cu un raport central, foarte tipic și caracteristic al existenței sociale. În continuarea citatului anterior, Marx descrie modul capitalist de manifestare a acestui complex: „În economia burgheză și în perioada de producție căreia îi corespunde — această manifestare deplină a esenței lăuntrice a omului apare ca o completă secătuire, acest proces universal de obiectualizare — ca o înstrăinare totală, iar năruirea tuturor scopurilor unilaterale determinate — ca o sacrificare a scopului

în sine în favoarea unui scop cu desăvîrşire exterior" [5]. Dacă vrem să înţelegem corect acest raport dintre esenţă şi fenomen în relaţia dintre valoare şi bogăţie pe de o parte şi dintre valoare şi dezvoltarea capacităţilor umane pe de altă parte (ambele formează împreună, aşa cum am văzut, un complex unitar), atunci trebuie să pornim nu numai de la faptul că fenomenul există socialmente în aceeaşi măsură ca esenţa, ci şi de la faptul că ambele sînt expresia aceleiaşi necesităţi sociale, că ambele reprezintă părţi componente inseparabile una de alta ale acestui complex social-istoric.

În cadrul acestei unităţi se nasc totuşi importante deosebiri existenţiale între ele, care se pot transforma în opoziţii. În legea valorii însăşi domină acea generalitate ce rezultă din sintetizarea actelor individuale şi care determină modul, direcţia, tempoul etc. dezvoltării sociale. Individul uman i se poate opune doar cu preţul autodistrugerii, revolta sa putîndu-se transforma cu uşurinţă într-o caricatură donquichotescă, grotescă. Desigur, acest fapt nu exclude transformările revoluţionare, care sînt şi ele sinteze ale unor nenumărate acte individuale ; însă ele au ca punct de plecare şi ca obiectiv întregul. Firește, revoluţiile sînt cazuri limită care presupun nu numai acţiunile maselor, ci şi o problematică internă a tendinţelor de dezvoltare obiective. Totuşi există şi cazuri importante — tocmai din punctul de vedere al acestei sfere obiective — cînd o opoziţie care poate căpăta un caracter de masă poate determina la nivelul acestei sfere modificări de structură şi de mişcare. Astfel, plusvaloarea relativă, a cărei natură intimă este mult mai pur socială decît cea a plusvalorii absolute, a apărut datorită opoziţiei clasei muncitoare, deci nu pur şi simplu datorită dialecticii interne a forţei motrice inerente economiei capitaliste, ci ca un rezultat al luptei de clasă. Proprietatea ontologică a existenţei sociale, pe care am evidenţiat-o deja. care constă în aceea că timpul de muncă este determinat „pur economic" doar în privinţa maximului şi minimului său, cantitatea lui concretă fiind hotărîtă în fiecare situaţie concretă de luptă şi putere, dobîndeşte aici o concretizare care trece într-o calitate mai înaltă.

Lumea fenomenală descrisă aici acţionează însă mult mai nemijlocit şi mai inegal asupra vieţii personale a indivizilor ; depersonalizarea, înstrăinarea etc. sînt mult mai

[5] *Ibidem.*

intim legate de deciziile şi actele individuale decît dezvoltarea generală a capacităţilor umane care de cele mai multe ori se realizează în spatele individului, inconştient din punct de vedere social. Fără să putem analiza aici detaliile acestui proces unitar-dihotomic (ceea ce vom realiza mai tîrziu) putem constata de pe acum că sfera fenomenală oferă acţiunii individuale un spaţiu de manifestare obiectiv mult mai mare decît cea a esenţei, că deci ea este într-o anumită măsură mai puţin densă, mai puţin constrîngătoare decît cea din urmă. O astfel de structură relativ rarefiată a sferei fenomenale creează posibilitatea unor atitudini, moduri de comportament, care în felul lor — desigur de cele mai multe ori prin mijlociri multiple, foarte complicate, întrepătrunse — pot re-acţiona la rîndul lor asupra procesului social-istoric de ansamblu.

Şi această problemă poate fi tratată în amănunt doar pe o treaptă mai concretă. Aici ne putem referi pe scurt doar la cîteva tipuri de atitudini cognitive care trec în acţiuni directe, subliniind cu acest prilej că diferenţierea manifestă într-adevăr o anumită tipologie, dar că ea poate avea o structură foarte diferită în diferitele faze ale dezvoltării istorice în funcţie de structura, tendinţele de creştere ale respectivei formaţiuni economice. Consideraţiile finale ale lui Marx, legate de cele două citate care se completează reciproc, se referă la aprecierea şi valorizarea întregului proces în unitatea sa dintre esenţă şi fenomen ; de aceea ele insistă şi aici asupra priorităţii ontologice a procesului în ansamblul lui ; Marx condamnă orice proslăvire romantică a unui trecut nedezvoltat, opunerea lui, economică sau istorico-filozofică, formelor de dezvoltare obiectiv-superioare. Chiar şi în cazul acestei opţiuni hotărîte nu lipseşte referirea la caracterul contradictoriu evidenţiat de noi : „De aceea, pe de o parte, naiva lume antică pare mai elevată decît cea modernă. Pe de altă parte, lumea antică era într-adevăr mai elevată decît cea modernă în măsura în care era dominată de aspiraţia de a găsi un mod desăvîrşit, o formă definitivă şi o limitare dinainte stabilită. Ea îi procură satisfacţie omului care se situează pe un punct de vedere limitat, în timp ce lumea contemporană nu-i oferă asemenea satisfacţie ; iar acolo unde ea se arată mulţumită de sine, e *trivială*“ [6]. Chiar folosirea termenului „trivială“ pentru a desemna o satisfacţie în cadrul capitalismului arată

[6] *Ibidem*, p. 438.

că într-adevăr Marx consideră, ca întotdeauna, prioritatea ontologică social-istorică a principiului obiectiv în cadrul procesului de ansamblu ca fiind centrală, fără să uite însă niciodată că modul de manifestare al incontestabilei progresivități a întregului se poate opune hotărît acestui proces (tot obiectiv, dar pe altă treaptă), de unde se pot naște alte judecăți și acțiuni, fundate de asemenea obiectiv. Cine a urmărit cu atenție tratarea pe care am dat-o prezentării acumulării primitive a întîlnit la fiecare pas această opoziție.

În introducerea tîrzie la „Mizeria filozofiei", Engels formulează pătrunzător această poziție ontologică. El vorbește despre continuatorii radicali ai lui Ricardo, care au tras concluzii socialiste direct din teoria acestuia asupra plusvalorii, concluzii care — așa cum corect observă Engels — sînt „false din punct de vedere formal economic" ; el subliniază totodată opoziția dintre argumentarea lor moralizatoare și cea economică a lui Marx. Problema morală nu interesează „cîtuși de puțin" economia. La sfîrșitul criticii sale el afirmă : „Ceea ce este fals din punct de vedere formal-economic poate fi totuși just din punct de vedere social istoric", arătînd că dezaprobarea morală generală a structurilor și tendințelor economice poate dezvălui inconsistența — chiar și economică — a acestora. „Îndărătul inexactității economice formale se poate ascunde deci un conținut economic foarte adevărat" [7]. Foarte asemănător sub aspect metodologic tratează Engels și dispariția comunismului primitiv. Și aici el subliniază în primul rînd necesitatea și caracterul ei progresist ca fiind momentul primar din punctul de vedere al ontologiei existenței sociale, adăugînd însă totodată că această progresivitate a economicului apare „din capul locului ca o degradare, ca o prăbușire de la înălțimea moralei și simplității vechii societăți gentilice. Interesele cele mai josnice : lăcomia ordinară, setea grosolană de plăceri, rapacitatea murdară, jefuirea egoistă a averii comune — iată cum s-a inaugurat societatea nouă civilizată, societatea împărțită în clase ; mijloacele cele mai mîrșave — furtul, silnicia, perfidia, trădarea — subminează vechea societate gentilică

[7] Fr. Engels, *Prefață* (la prima ediție germană a lucrării lui Karl Marx, *Mizeria filozofiei*) în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura politică, București, 1965, p. 178.

fără clase, ducînd-o la prăbuşire" [8]. Istoria însăşi arată că aici nu este vorba doar de o judecată de valoare moralizatoare, de ceva — eventual — pur subiectiv, ci, ca şi în cazurile amintite mai înainte, de reacţii care se pot transforma într-o forţă socială. Acest fapt devine evident dacă ne gîndim la mitul indestructibil al „epocii de aur" şi dacă urmărim influenţa sa asupra multor erezii, asupra lui Rousseau şi asupra iacobinilor radicali. Această necesitate istorică se adevereşte şi în alternarea pur obiectivă a formaţiunilor. În timp ce dispariţia comunismului primitiv, înlocuit de sclavagismul antic şi apoi de feudalism şi capitalism, se dovedeşte a fi principiul progresului economic şi social, conservarea comunităţilor primitive în „raporturile de producţie asiatice" devine un principiu de stagnare, care, în treacăt fie spus, nu a generat în spaţiul său de manifestare mai puţine atrocităţi şi fapte reprobabile decît linia europeană ascendentă. Şi exemplele ar putea fi înmulţite la infinit, ceea ce nu este însă necesar întrucît sperăm să fi lămurit suficient această conexiune existenţială contradictorie dintre dezvoltarea obiectivă şi formele de valoare opuse care se nasc cu necesitate din ea. O nouă confruntare cu acest cîmp problematic poate avea loc atunci cînd, în cursul analizei istoricităţii ontologice a societăţii, vom vorbi despre problema dezvoltării inegale, atît de importantă pentru Marx. Tot ce am tratat aici formează doar o parte a acestui complex de probleme extrem de important pentru marxism.

Consideraţiile anterioare, încă provizorii şi incomplete, conţin cel puţin cîteva lucruri fundamentale : legătura formelor de relaţii cum ar fi dezvoltarea, progresul etc., cu prioritatea ontologică a complexelor faţă de elementele lor. Istoria nu poate fi decît a unui complex, căci componentele ei concrete care o alcătuiesc, cum ar fi structura, modificarea structurii, direcţia etc., sînt posibile doar în cadrul complexelor. Atîta timp cît atomul a fost conceput ca un existent elementar, indivizibil trebuia ca nu numai el însuşi, dar şi co-acţiunea unor astfel de entităţi să rămînă principial anistorică ; de abia din momentul în care fizica modernă a descoperit atomul ca un complex dinamic se poate vorbi despre un adevărat proces ce se desfăşoară în el. Şi în ansamblul lumii anorganice, situaţia cunoaşterii este asemănătoare. Dacă în teoriile lui Kant şi Laplace

[8] Fr. Engels, *Originea familiei*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editura politică, Bucureşti, 1965, vol. 21, p. 97.

apare un fel de istorie astronomică, atunci aceasta are drept premisă cunoştinţa — indiferent de gradul de conştientizare metodologică a acestui fapt — că sistemul solar cu părţile sale componente formează un complex ale cărui mişcări, transformări etc. determină existenţa şi devenirea „elementelor" şi nu invers. La fel, pămîntul trebuie recunoscut ca un complex pentru ca ştiinţa sa, pe care o numim geologie, să aibă un fundament existenţial. La nivelul existenţei organice această stare de lucruri este şi mai evidentă. Ca „element", celula nu a putut juca niciodată rolul pe care l-a jucat atomul în lumea anorganică, căci ea însăşi este un complex. Chiar naşterea şi dispariţia fiecărei fiinţe organice reprezintă în mod necesar un proces istoric în mic, iar începînd cu Lamarck şi Darwin, dezvoltarea filogenetică a speciilor apare ca un proces istoric în stil mare. Faptul că la nivelul existenţei sociale istoria trebuie să cunoască o dezvoltare mai înaltă se înţelege de la sine şi anume în măsura în care categoriile sociale dobîndesc o supremaţie tot mai pronunţată faţă de cele organic-naturale. Este posibil de exemplu să concepem ca istorie dezvoltarea conservării speciei de la diviziările celulei pînă la viaţa sexuală a animalelor superioare ; este însă evident de la prima vedere că istoria sexualităţii umane cu căsătorie, erotică etc. dobîndeşte o incomparabilă superioritate prin bogăţia, diferenţierea, stratificarea, producerea de aspecte calitativ noi, datorită complexului determinaţiilor ei sociale.

În aceasta se manifestă specificul ontologic al acestui nou tip de existenţă. Complexul ca bază generală a istoricităţii se menţine, dar natura complexelor cunoaşte o schimbare radicală. Înainte de toate să ne amintim de labilitatea în delimitarea complexelor care este o consecinţă directă a retragerii graniţelor naturii. Oricît de importantă ar fi deosebirea de stabilitate a complexelor între natura anorganică şi organică, ele au în comun trăsătura hotărîtoare de a fi naturale odată pentru totdeauna ; cu alte cuvinte, fiecare complex există împreună cu dezvoltarea sa istorică doar atîta timp cît îşi păstrează forma sa naturală, dinamicitatea sa fiind posibilă doar în cadrul acestui dat. Naşterea şi moartea organismelor superioare exprimă clar aceste limite ale schimbării. Dimpotrivă, complexele vieţii sociale au, de îndată ce este depăşită naturalitatea lor, o existenţă care se reproduce pe sine ; aceasta însă depăşeşte — într-o măsură crescîndă — reproducţia simplă

a stării date inițial. Deși reproducția lărgită poate fi limitată social de relațiile de producție, totuși ea este calitativ deosebită de stagnarea, degradarea și sfîrșitul pe care le reprezintă la nivel organic îmbătrînirea și moartea. Două sau mai multe seminții se pot contopi, o semințe se poate diviza, complexele noi care apar de aici se vor reproduce din nou ca complexe cu valoare deplină. Desigur, semințiile, națiunile etc. pot să dispară, dar acest proces nu are nimic comun cu moartea din viața organică. Chiar și exterminarea este un act social. În mod normal însă, din divizări, contopiri, supuneri etc. se nasc complexe noi, a căror nouă structură și posibilități dinamice generează procese de reproducție noi sau modificate.

O premisă importantă a acestei situații noi este faptul, la care ne-am mai referit, că într-adevăr omul nu poate exista decît în societate, dar că aceasta nu trebuie să fie — istorico-existențial — neapărat aceea de care ține în mod natural prin naștere. Fiecare om este desigur, din punct de vedere natural, un complex biologic și împărtășește deci toate proprietățile existenței organice (naștere, creștere, îmbătrînire, moarte). Cu toată indestructibilitatea acestei existențe organice, caracterul existenței biologice a omului este determinat preponderent și într-o măsură mereu sporită de către societate. Atunci cînd biologii moderni, dorind să stabilească deosebirea dintre om și animal, se referă la dezvoltarea lentă a copilului, la neajutorarea lui îndelungată și la incapacitatea de a realiza orice comportament de specie independent de care tinerele animale sînt capabile imediat după naștere, ei încearcă să prezinte aceste trăsături ca însușiri biologice ale omului (vezi Portmann). La prima vedere, aceste teze par oarecum îndreptățite. Ar trebui adăugat totuși că aceste particularități biologice ale omului sînt în ultimă instanță produse ale societății. Dacă specia de animale din care s-a dezvoltat omul ar fi fost doar asemănătoare biologic cu omul descris de Portmann, atunci fără îndoială, ea ar fi dispărut repede ca urmare a luptei pentru existență. Doar securitatea încă foarte primitivă, foarte labilă pe care o oferă societatea cea mai primitivă bazată pe muncă poate asigura, și biologic, o dezvoltare mai lentă a noului născut. Un astfel de ritm de dezvoltare ar fi lipsit de orice sens la animal, și de aceea nu a apărut niciodată. De abia cerințele noi, mari pe care societatea le pune omului în devenire (mers biped, limbă, capacitate de a munci etc.) fac necesară această dezvol-

lare lentă, iar societatea creează corespunzător condiţiile realizării ei. Faptul că fixarea biologică a acestor însuşiri a putut dura mai multe zeci de mii de ani, nu schimbă cu nimic caracterul social al acestei geneze şi nici situaţia că, acest specific biologic al omului odată fixat ca ereditate, se poate realiza o extindere crescîndă a acestei stări „încheiate", fără mutaţie biologică specifică, datorită cerinţelor crescînde ale existenţei sociale. O comparaţie între prezent şi formele de societate doar cu puţin mai primitive în raport cu el poate evidenţia foarte clar această tendinţă. Desigur, sarcina acestor consideraţii nu este de a analiza critic problemele de biologie. Însă întrucît existenţa biologică a omului constituie un moment fundamental al ontologiei existenţei sociale şi întrucît gîndirea premarxistă şi antimarxistă au denaturat înţelegerea şi conceperea corectă a existenţei sociale a oamenilor printr-o „biologizare" nepermisă a categoriilor sociale, la care s-a ajuns mai ales prin analogii nepermise — lanţul acestor tendinţe începe cu fabula proaristocratică a lui Menenius Agrippa ajungînd la Spengler, Jung ş.a. —, a trebuit să demonstrăm inconsistenţa unor astfel de metode pe baza a cel puţin un exemplu.

În orice caz, chiar aici structura fundamentală a proceselor sociale apare ca rezultînd din faptul că ele au ca punct de plecare nemijlocit instituirile teleologice determinate de alternative ale indivizilor umani, dar că, datorită desfăşurării cauzale a instituirilor teleologice, ele se transformă într-un proces cauzal unitar şi contradictoriu al complexelor sociale şi a totalităţii lor şi produc conexiuni legice generale. Tendinţele economice generale care se nasc astfel sînt deci întotdeauna sinteze ale actelor individuale realizate de mişcarea socială însăşi, sinteze care dobîndesc astfel un caracter social-economic atît de pur, încît majoritatea indivizilor umani, fără să fie pe deplin conştienţi de acest lucru, reacţionează la respectivele condiţii, constelaţii, şanse tipice într-un mod tipic adecvat lor. Rezultanta sintetizatoare a unor astfel de mişcări se ridică la obiectivitatea procesului de ansamblu. Se ştie că o astfel de relaţie dintre mişcările indivizilor şi întregul proces, pe care-l constituie, formează baza existenţială a ceea ce se numeşte de obicei metodă statistică. De la Boltzmann încoace, fizica priveşte ca pe ceva de la sine înţeles faptul că fenomenul propriu-zis trebuie observat în astfel de complexe de mişcări, modul în care sînt alcătuite mişcările

moleculare individuale, pe care Boltzmann le considera cognoscibile în sine, fiind indiferent pentru descoperirea sa clasică. Abaterile lor de la medie produc ceea ce în formulările matematice ale legilor statistice se numesc dispersii. Dacă în considerarea unor astfel de legături se porneşte de la starea de fapt ontologică firească, atunci concepţia, altă dată dominantă, astăzi din fericire împărtăşită doar de cîţiva adepţi ai neopozitivismului fetişizat matematic, conform căreia legitatea sau tendenţialitatea statistică s-ar afla într-un raport de opoziţie ireductibilă cu cauzalitatea, apare ca o adevărată absurditate. Sinteza faptică a seriilor cauzale individuale tipice este cauzală ca şi acestea, chiar dacă unificarea pune în lumină conexiuni noi, altfel necognoscibile. Acest caracter provine din aceea că metoda statistică relevă cauzalitatea specifică în dinamica complexelor.

Situaţia prezentată aici, şi anume că doar mişcările tipice ale „elementelor" sînt luate în considerare pentru cunoaşterea procesului de ansamblu este desigur doar un caz simplu clasic al legităţii statistice. Nu putem să ne referim aici la problemele naturii anorganice. Totuşi, încă în lumea organică este evident că poate fi vorba de un tablou extrem de complicat de acţiuni reciproce de procese particulare, cu un caracter tipic şi relevante pentru generalitate. Acest fapt apare şi mai clar la nivelul existenţei sociale, pentru că omul ca „element" al legăturilor economico-sociale este el însuşi un complex procesual ale cărui mişcări proprii pot fi într-adevăr irelevante din punct de vedere nemijlocit practic pentru anumite legi ale dezvoltării economice, fără să fie indiferente din acest motiv pentru întreaga dezvoltare a societăţii. La aceasta se adaugă faptul, care va fi cercetat concret de abia în partea a doua, că printre „elementele" societăţii se numără nu numai oamenii în calitate de complexe specific determinate, ci complexele parţiale interlegate şi care se luptă între ele, cum sînt instituţiile, grupurile de oameni social determinate (clasele), care tocmai datorită dimensiunilor lor diferite, eterogene ale existenţei pot influenţa hotărîtor, în relaţiile lor reciproce, procesul global. Astfel se nasc pentru cunoaşterea proceselor în totalitatea lor relaţiile reciproce ale momentelor lor hotărîtoare, complicaţii multiple care însă nu modifică esenţa noii metode, a legăturii cauzale dintre complexe. Complicaţiile au drept consecinţă doar faptul că aceste metode, care prin temeiurile lor on-

tologice sînt similare metodelor statistice, nu pot opera în toate cazurile exclusiv sau precumpănitor cu o statistică de tip cantitativ, ci trebuie s-o sprijine, completeze sau chiar înlocuiască cu analize calitative ale conexiunilor realității.

Fără îndoială, cunoașterea unor astfel de mișcări de complexe ar fi favorizată într-o mare măsură de matematizarea lor în general ; este cert chiar că o cunoaștere exactă a unor astfel de legități a complexelor nu ar fi posibilă fără expresia matematică a conexiunilor cantitative și cuantificabile care se nasc aici. De aici nu rezultă însă că prioritatea ontologică a facticității poate fi omogenizată întotdeauna matematic. În alte contexte am arătat că cantitatea și calitatea sînt determinații interrelate ale reflexiei, ceea ce are drept urmare necesară faptul că între anumite limite — determinate de lucrul însuși —, determinațiile calitative pot fi exprimate cantitativ fără a falsifica în vreun fel conținutul. Dar această posibilitate nu înseamnă că orice expresie matematică corectă a conexiunilor cantitative și cuantificate se referă cu necesitate la conexiuni autentice, reale și importante. În critica pe care am făcut-o pozitivismului am arătat că orice fenomen exprimat matematic trebuie interpretat, conform naturii sale ontologice, fizic, biologic etc., pentru ca cercetarea să ajungă la fenomenele reale. Această cerință rămîne valabilă și pentru metoda statistică ; totuși trebuie subliniat în mod deosebit faptul că doar o matematizare care se bazează pe fixarea unor stări de lucruri importante este capabilă să obțină rezultate reale.

Fără a pune aici problematica în legătură cu alte domenii de graniță, trebuie să arătăm relativ la existența socială, în special în economic, că materialul însuși, prin propria sa dialectică, creează categorii pur cantitative (în primul rînd banii) care apar nemijlocit ca o bază dată pentru o tratare matematico-statistică ; totuși aceasta, dacă o considerăm în cadrul complexului economic de ansamblu, ne îndepărtează adesea de problemele esențiale, în loc de a ne orienta spre ele. (Marx vorbește frecvent despre lipsa de sens, de concept a purei expresii bănești, atunci cînd este vorba de procese economice complicate cum ar fi reproducția). În țările socialiste disputa pentru sau împotriva metodei matematico-statistice a fost pur scolastică. Contestarea ei în numele unei pretinse ortodoxii marxiste era ridicolă. Nu mai puțin aberantă era dorința

de imitație entuziast-necritică a neopozitivismului. Și pentru această problemă este important că economia marxistă este o critică a economiei politice și anume, așa cum am arătat, una ontologică. Metoda generală a lui Marx conține toate problemele de principiu ale legilor interne și externe, de mișcare ale complexelor. (Să ne gîndim la nașterea ratei medii a profitului, la legile proporției în acumulare etc.). Respectiva problemă concretă va determina întotdeauna dacă și în ce măsură această metodă generală trebuie să îmbrace forma statisticii matematice. Oricît de importantă ar fi această problemă, ea este totuși una a expresiei științifice și nu lucrul însuși. Acesta se centrează în jurul complexului de probleme referitor la natura ontologică a legilor descoperite astfel. Știința burgheză, în special cea germană care succede lui Ranke, construiește o opoziție între lege și istorie. Aceasta trebuie să fie un proces care prin unicitatea. specificitatea, irepetabilitatea manifestă se opune antinomic legii. Întrucît aici problemele ontologice sînt lăsate de o parte, antinomia se reduce la dualitatea unor puncte de vedere care se exclud reciproc. Acolo unde, dimpotrivă, apare o legitate a istoriei, cum se întîmplă la Spengler sau într-o formă diminuată la Toynbee, legea este veșnică, „cosmică", suprimînd prin caracterul ei ciclic continuitatea istoriei și, în ultimă instanță, istoria însăși. La Marx, legitatea este mișcarea legică internă, imanentă a existenței sociale însăși. (Ne-am referit deja la problemele generale ale istoricității tuturor complexelor dinamice pe diferitele trepte ale existenței). Existența socială se ridică — istoric — deasupra lumii anorganice și organice, dar nu poate abandona niciodată, din necesitate ontologică, această bază a ei. Principala verigă mijlocitoare, care depășește tot mai energic simpla naturalitate, avîndu-și totuși rădăcinile în ea, este munca: „În calitate de creatoare de valori de întrebuințare, de muncă utilă, munca este deci o condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului..." [9].

Astfel se naște singura legitate obiectivă și generală a existenței sociale care este tot atît de „veșnică" pe cît este existența socială însăși, adică ea este tot o legitate istorică, născîndu-se simultan cu existența socială și acționînd doar

[9] Karl Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 57.

atît timp cît durează aceasta. Toate celelalte legi care acționează în cadrul existenței sociale au un caracter istoric. Cea mai generală dintre ele, legea valorii a fost prezentată de Marx sub raport genetic în capitolul introductiv al operei sale principale. Desigur ea este imanentă muncii înseși, fiind legată prin timpul de muncă de munca însăși ca dezvoltare a capacităților umane, dar este conținută implicit acolo unde omul prestează doar o muncă utilă, acolo unde produsele lui nu se transformă în mărfuri și rămîne implicit în vigoare și după dispariția cumpărării și vînzării de mărfuri [10]. Ea ajunge la o formă dezvoltată, explicită doar atunci cînd se naște raportul reflexiei dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb, fapt prin care valoarea de schimb dobîndește forma sa specifică, pur socială, desprinsă de orice determinație naturală. Toate celelalte legi ale economiei au o natură pur istorică, fără ca prin aceasta să fie afectată calitatea lor de lege care, desigur, fiind lege a unor complexe dinamice dobîndește un caracter tendențial ; căci intrarea și rămînerea lor în vigoare depinde de anumite condiții social-istorice, a căror prezență sau absență nu sînt produse sau, cel puțin, nu sînt produse direct de lege. Ține de esența ontologică a legităților complexelor ca în întreaga lor acțiune să se exprime eterogenitatea raporturilor, forțelor, tendințelor etc. reciproc eterogene, care alcătuiesc complexele înseși, raporturi, forțe, tendințe care în plus se află în relații reciproce cu complexele ce au o structură internă asemănătoare, precum și cu complexele care se manifestă asemănător în exterior. De aceea multitudinea legilor economice are o valabilitate social-istorică limitată concret și determinată istoric. Considerate ontologic, legitatea și istoricitatea nu sînt opuse, ci forme de expresie strîns întrepătrunse ale unei realități care constă în esența ei din diferite complexe eterogene, cu o dinamică eterogenă și pe care le sintetizează într-o unitate cu legi proprii, de același tip.

Dacă considerăm legitatea existenței sociale evidențiată de Marx din acest punct de vedere ontologic, care este singurul adecvat, atunci toate prejudecățile despre caracterul mecanic — fatalist al legității, despre raționalismul exagerat și unilateral al tabloului său al lumii se dovedesc lipsite de orice temei. Marx însuși a respectat consecvent în metoda sa acest punct de vedere asupra realității. El a apreciat corect acest complex problematic, chiar dacă, așa cum

[10] Ibidem, p. 90 și urm.

s-a întîmplat în privința multor altor probleme, nu a reușit să-și exprime vederile într-o formă sistematică definitivă. În marea *Introducere* din anii '50 rămasă în formă fragmentară, de ale cărei concepții metodologice ne-am ocupat pe larg. Marx scrie în ultima parte, care are caracter de schiță : *„Această accepție apare ca dezvoltare necesară.* Dar este legitimă și întîmplarea“ [11].

Chiar acest rol al întîmplării în cadrul necesității legilor este doar din punct de vedere logic — gnoseologic ceva unitar, întrucît întîmplarea este concepută — evident în sisteme diferite în mod diferit — ca opoziție de gîndire, eventual ca opoziție întregitoare a necesității. Din punct de vedere ontologic, întîmplarea apare în moduri extrem de diferite, corespunzător eterogenității realității. Astfel ea apare ca abatere de la medie, deci ca dispersie în legitățile statistice, ca un raport eterogen-întîmplător a două complexe și a legităților lor etc. La aceasta se adaugă, ca o proprietate specifică a existenței sociale, caracterul alternativ al instituirilor teleologice individuale care o întemeiază. Căci în cazul acestora, multiplul rol al întîmplării este ineliminabil.

Ne vom referi din nou la muncă, ea fiind cazul cel mai important și totodată cel mai simplu. Chiar faptul că baza ei o constituie schimbul de materii al omului (societății) cu natura vorbește despre un caracter întîmplător ireductibil. Nici un obiect al naturii nu poate conține ca o prelungire a proprietăților sale, a legităților sale interne o indicație a utilizabilității sale (sau inutilizabilității) pentru scopurile umane ca mijloace de muncă, materie primă etc. Desigur, condiția necesară a oricărei instituiri teleologice în cadrul muncii este ca aceste proprietăți, legități ale obiectului să fie cunoscute într-un mod adecvat. Însă prin aceasta nu este eliminată întîmplarea din raportul dintre piatră și statuie, dintre lemn și masă. Piatra sau lemnul sînt puse astfel în raporturi care în starea naturală nu numai că nu apar, dar nici nu pot apărea, care, deci, din punctul de vedere al datului lor natural trebuie să rămînă totdeauna întîmplătoare, deși — repetăm — cunoașterea proprietăților lor esențiale reprezintă condiția preliminară indispensabilă pentru o muncă încununată de succes. Este interesant că acest raport este exprimat exact de limba de

[11] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Editura politică, București, 1972, p. 43.

toate zilele. Acolo unde un material natural ca atare constituie baza unei prelucrări estetice — în plastică, arhitectură, arta decorativă — cuvîntul „adecvat materialului" are un sens foarte exact, deşi produsul, chiar cînd realizarea tehnică este dealtfel ireproşabilă nu trebuie să fie neapărat adecvat materialului ; dimpotrivă, acolo unde mediul are un caracter pur social — limba, sistemul tonal al muzicii —, această problemă nu se poate pune. Această legătură multiplă dintre muncă şi baza ei naturală este complicată şi mai mult de faptul că munca, tehnica ei sînt determinate de capacităţile, cunoştinţele oamenilor pe care se bazează, deci într-un mod pur social. Tocmai progresele decisive, înnoirile tehnice cele mai importante şi întemeierea lor ştiinţifică care a apărut, desigur, mai tîrziu, sînt foarte adesea în mod concret rodul întîmplării ; adesea ele apar simultan, independent una de alta, în locuri diferite. Componentele necesităţii sociale formează într-adevăr momentul predominant ; totuşi întîmplarea se menţine în relaţia naturală. La aceasta se adaugă şi faptul că alternativa ca o caracteristică a fiecărui act de muncă presupune, de asemenea, un moment întîmplător.

De asemenea, nu este greu de înţeles că, cu cît societatea este mai dezvoltată, cu cît mijlocirile care leagă actul de instituire teleologică propriu muncii de realizarea lui faptică sînt mai multe şi mai ramificate, cu atît rolul întîmplării creşte corespunzător. Raportul întîmplător dintre materia naturală şi prelucrarea ei determinată social se estompează adesea, pare chiar să dispară în medieri foarte complexe — cum ar fi în ordinea juridică ca moment mijlocitor —, totuşi caracterul întîmplător creşte la nivelul alternativelor individuale ; şi anume, cu atît mai mult, cu cît acestea devin mai ramificate, cu cît ele sînt mai îndepărtate de munca însăşi, cu cît conţinutul lor este orientat spre a determina oamenii, printr-un act mijlocitor, la o nouă mijlocire. Problemele concrete care rezultă de aici pot fi tratate concret doar în analiza muncii. Aici trebuie să adăugăm doar că forţele de mijlocire care se nasc istoriceşte necesar în societate (instituţii, ideologii etc.) cu cît devin mai dezvoltate, cu cît se perfecţionează imanent corespunzător acestui fapt, cu atît mai mare este autonomia lor internă, care — fără a afecta dependenţa lor de ultimă instanţă faţă de legile economice — influenţează neîntrerupt practica, sporind astfel sub raport cantitativ

și calitativ legăturile marcate de un caracter întîmplător [12]. Această schiță sumară nu poate înfățișa decît într-un mod foarte imperfect spațiul larg de acțiune al întîmplării în acțiunea legilor generale și obiective ale economiei ; aceasta în special pentru că respectivul spațiu mai cuprinde și numeroase domenii ale dezvoltării economice.

Cu toate acestea nu am ajuns încă la problema centrală. Ocupîndu-ne în continuare cu lupta de clasă, o vom considera din perspectiva problemei care ne preocupă acum. Întrucît lupta de clasă la nivelul practicii sociale este întotdeauna o sinteză a legității economice și a componentelor extraeconomice ale aceleiași realități sociale, ne vom ocupa aici exclusiv de problema dacă și în ce măsură momente întîmplătoare intervin în funcționarea legilor economice. În diferite locuri am arătat deja că spațiul de acțiune al forțelor extraeconomice este creat de economia însăși, se bazează pe ea. (Determinarea timpului de muncă prin luptă, plusvaloarea relativă ca produs al luptei de clasă, acumularea primitivă, anumite forme ale repartiției). În acest context două lucruri interesează în primul rînd acțiunea reciprocă dintre economie și puterea extraeconomică : a) legile economice se impun totuși în ultimă instanță, chiar dacă pe căi ocolite, ceea ce produce un deznodămînt nefavorabil pentru ele a respectivelor acțiuni de clasă ; succesiunea formațiunilor economice și derivarea lor una din alta, formele luptei de clasă posibile în cadrul lor, sînt determinate, în ce privește tendințele lor mari, fundamentale, strict de legile generale ale economiei ; b) această determinare nu poate pătrunde adecvat pînă la aspectele de detaliu, pînă la conflictele individuale ale procesului. Spațiul de acțiune larg și multiform al întîmplării nu influențează doar decizia în alternativele și ciocnirile individuale ; el pătrunde mult mai adînc în procesul de ansamblu, impunerea legilor economice generale putîndu-se realiza — fără a schimba caracterul lor fundamental — pe căi foarte diferite, ba chiar opuse, a căror natură re-acționează asupra luptei de clasă, fapt care, la rîndul său, nu rămîne fără efect asupra modului de realizare a legilor economice generale ș.a.m.d. Să ne amintim că nașterea capitalismului în Anglia și Franța a acționat într-un mod cu totul diferit asupra relațiilor agrare din cele două țări. De aici au rezultat forme cu totul diferite de desfășurare

[12] Vezi Engels către Schmidt, 22 oct. 1890, K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. 37, p. 490 și urm.

a revoluțiilor burgheze care au contribuit la rîndul lor la constituirea unor structuri diferite ale capitalismului în cele două țări [13]

Analiza ontologică ajunge la o situație care pare paradoxală pentru logică și teoria cunoașterii, situație care poate conduce și a condus la antinomii aparent insolubile, atîta timp cît cercetarea ei se bazează doar pe aceste discipline. în timp ce considerate ontologic, aceste forme date de acțiuni și relații reciproce din cadrul existenței sociale pot fi înțelese fără dificultate. Dificultatea provine din conceperea logico-gnoseologică a legității și raționalității. Din punct de vedere ontologic, legitatea nu înseamnă decît că în cadrul unui complex existent sau în cadrul relațiilor reciproce a două sau mai multe complexe existente prezența faptică a anumitor condiții conduce cu necesitate, chiar dacă doar tendențial, la anumite consecințe. Atunci cînd oamenii reușesc să observe o astfel de legătură și să fixeze mental condițiile repetabilității ei necesare, ei o numesc rațională. Dacă sînt constatate multe legături de acest tip, ceea ce s-a întîmplat relativ de timpuriu, atunci se naște treptat o aparatură mentală pentru sesizarea lor și pentru exprimarea lor cît mai exactă la acest nivel. Nu ne putem referi aici nici măcar în treacăt la această dezvoltare. Totuși, trebuie remarcat că, cu cît această aparatură mentală este mai exactă — în special matematica, geometria și logica —, cu cît succesul întrebuințării ei în multe cazuri particulare este mai mare, cu atît mai puternică este tendința de a-i atribui, prin intermediul extrapolărilor, o semnificație generală, independentă de faptele realității, ei revenindu-i sarcina de a da legea acestor fapte. (Să nu uităm că încă aplicarea generalizată, pe baza analogiei, a riturilor și fenomenelor magice etc. la grupe de fenomene cu totul deosebite se aseamănă într-o anumită măsură prin structura ei cu extrapolarea). Astfel se naște dorința, care nu poate fi niciodată realizată complet, de a concepe întreaga realitate, natura precum și societatea ca o conexiune rațională unitară, atribuindu-se imposibilitatea practică de realizare într-un moment dat a acestei dorințe caracterului incomplet al respectivei cunoașteri.

Dintr-o astfel de concepere — logico-gnoseologică — a legității conexiunilor și proceselor faptice rezultă o imagine

[13] Karl Marx, F. Engels, *Recenzie din „Neue Rheinische Zeitung"* (Guizot), în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 7, Editura politică, București, 1960, p. 222 și urm.

a lumii care de obicei este desemnată drept raționalistă și care, în epoci diferite, a fost încorporată de numeroase filozofii importante și influente. Indiferent de formularea care se dă unei astfel de raționalități atotcuprinzătoare, ea contrazice acea bază ontologică a oricărei existențe pe care am încercat s-o discutăm. Este vorba de structura eterogenă a realității din care provine nu numai ireductibilitatea ultimă a întîmplării în cadrul relațiilor reciproce a momentelor unui complex și în cadrul relațiilor reciproce dintre complexe, ci și relația ireductibilă dintre faptele date pur și simplu (care adesea — ca în cazul constantelor — nu mai pot fi raționalizate mai departe) și raționalitatea concretă, provenită din astfel de raporturi, a anumitor conexiuni. Am arătat, de asemenea, că acest tip de structură a existenței trebuie să se dezvolte continuu, paralel cu complicarea treptelor existenței. În acest context nu am amintit o problemă extrem de importantă din punctul de vedere al istoriei filozofiei, și anume problema legăturii dintre raționalitatea existenței și sensul sau lipsa de sens a vieții umane, întrucît tratarea ei adecvată este posibilă metodologic doar în cadrul eticii. Aici dorim doar să remarcăm că această problemă poate fi pusă în mod consecvent doar dacă se ia ca punct de plecare absoluta neutralitate ontologică a oricărei existențe naturale față de problema sensului. În ceea ce privește existența socială, problema este mult mai complicată. Este adevărat că în această sferă legile existenței sînt în esența lor obiectiv-ontologică tot atît de total neutre față de problema unei vieți cu sens. Întrucît însă dezvoltarea acestor legi este, așa cum am arătat, indisolubil legată de dezvoltarea capacităților umane, aici se nasc relații reciproce importante care depășesc considerabil acțiunea nemijlocit socială, relații care nu pot fi tratate în concretețea lor decît tot în etică (orice abatere de la această concretitudine conduce la deformări și falsificări). Referirile anterioare la o problematică lăsată provizoriu de o parte sînt suficiente dacă ținem seama că o etică reală trebuie să recunoască oricum neutralitatea ontologică a legității existenței sociale în general ; mai mult, ea își poate găsi și clarifica categoriile proprii doar pe baza acelui complicat dublu aspect al existenței sociale, așa cum am arătat analizînd legea valorii.

Un alt moment important al exagerărilor logico-gnoseologice în această problemă este încercarea de a asocia raționalitatea cunoscută cu previzibilitatea : „savoir pour

prévoir" în calitate de criteriu al cunoașterii rațional adecvate a realității. Desigur, pentru aceasta a servit ca model în special astronomia. Însă chiar în natura anorganică există complexe, cum ar fi de exemplu prognosticarea vremii care, din acest punct de vedere, sînt mult mai problematice și chiar dacă astăzi acest fapt poate fi explicat în bună măsură de lipsa de temeiuri exacte și observații multiple, totuși persistă îndoiala că aici ar putea fi atinsă vreodată previziunea exactă ca în astronomie. În biologie și în special în medicină ca biologie aplicată intervine individualitatea mult mai concretă și mai determinantă existențial a fiecărui organism ca spațiu de acțiune pentru întîmplări imprevizibile. Chiar dacă admitem depășirea viitoare a dificultăților prezentului, rămîne, ceea ce ne preocupă aici, caracterul încă mai complicat din punct de vedere calitativ al existenței sociale pe care l-am schițat deja. Desigur, cele afirmate nu exclud o previzibilitate în cazuri individuale, într-un spațiu limitat, pe termen scurt. Orice muncă, orice practică socială se bazează pe ea, iar teoria manipulării din neopozitivism își poate închipui, limitîndu-se la o astfel de previziune și excluzînd orice problematică ontologică, că a ajuns la un raționalism fundamentat științific. Am criticat deja această concepție și vom reveni asupra ei în tratarea muncii. Acum este vorba de raționalitatea generală a legilor și despre modalitatea de a trage din ele concluzii concrete, stringente privitoare la cazuri individuale și de a gîndi existența socială în totalitatea și detaliile ei, ca pe o conexiune rațională închisă. Reprezentanții iluminismului și continuatorii lor îmbrățișaseră astfel de concepții și mai ales cu ei polemizează refluxul iraționalist începînd cu revoluția franceză. Prin aceasta se cade în extrema opusă, mult mai eronată, căci iraționalismul nu are nici un fundament ontologic. Am văzut că adversarii lui depășeau ceea ce este real ontologic datorită extrapolărilor logico-gnoseologice ; irratio nu este nici măcar o extrapolare, ea nu este nimic altceva decît o proiecție subiectivă a spaimei în fața unei întrebări reale, unde caracterul ei insolubil îmbracă pentru subiect forma înșelătoare a unui răspuns iraționalist.

Că raționalismul universalist rezultat dintr-o extrapolare metafizică și polul său opus, orice iraționalism se mișcă din punct de vedere ontologic în cercul magic al unei antinomii ireale este dovedit de faptul extrem de important pentru știință, în special pentru științele sociale, al ratio-

nalității post festum. Practica oricărei științe a istoriei lucrează din totdeauna spontan cu o astfel de metodă. Dar aici nu este important doar să constatăm pur și simplu această situație, ci mai ales să relevăm natura existenței care-i stă la bază. Astfel se vădește totala netemeinicie a oricărei interpretări idealiste, căci ține de esența acțiunii — atît a individului uman cît și a unei grupe sociale — necesitatea de a lua hotărîri chiar în împrejurări care nu pot fi cunoscute sau nu pot fi complet cunoscute, și de a realiza acțiunile care le corespund. În ambele cazuri se dovedește ulterior — fiind indiferent dacă acest „ulterior" înseamnă zile sau secole — că un eveniment care în mod nemijlocit pare de neînțeles, ba chiar fără nici un sens, poate fi, din perspectiva cunoașterii ulterioare a înlănțuirii de cauze care l-au produs, introdus perfect în procesul necesar, cauzal-legic al istoriei. Firește, raționalitatea care se naște astfel se deosebește radical de axiomatica raționalismului filozofic, întrucît impunerea legităților se poate realiza pe căi foarte întortochiate, care ilustrează rolul important jucat de întîmplare. Însă deoarece legătura existențială dintre legi și faptele reale (complexe reale și conexiunile lor reale) devine inteligibilă, devine vizibilă acea raționalitate inerentă în mod real evenimentului real. Această abatere de la reprezentările raționaliste, de la așteptările legate de ele este desigur independentă de faptul dacă aceste așteptări sînt înșelate sau împlinite : este vorba de afirmarea reală a obiectivității existenței sociale. Referindu-se în mod semnificativ, tocmai la revoluție, Lenin oferă o imagine plastică a acestei stări de lucruri : „Istoria în general, și istoria revoluțiilor în special este întotdeauna mai bogată în conținut, mai variată, mai multilaterală, mai vie, «mai vicleană» decît își închipuie cele mai bune partide, cele mai conștiente avangărzi ale claselor celor mai înaintate" [14]. Această „viclenie" a cursului evenimentelor este aceea în funcție de care trebuie să se orienteze acțiunea oamenilor ; există ceva rațional și legic care este însă cu totul altfel structurat decît consideră raționalismul filozofic.

Prin aceasta ne întoarcem la punctul nostru de plecare : cunoașterea dialectică are la Marx doar un caracter de aproximare și aceasta tocmai pentru că realitatea constă din infinite relații reciproce dintre complexe, care se află unul față de altul atît interior cît și exterior, în raporturi

[14] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, Editura politică, București, 1966, p. 80.

de eterogenitate, ele insele fiind adesea sinteze dinamice ale unor componente eterogene, unde numărul momentelor active poate fi infinit. De aceea, aproximarea în cunoaştere nu are în primul rînd un caracter gnoseologic, deşi, firește, îşi are originea şi în teoria cunoaşterii, ea este mai curînd pandantul din planul cunoaşterii pentru determinaţia ontologică a existenţei înseşi, pentru infinitatea şi eterogenitatea factorilor activi în mod obiectiv şi pentru urmările importante ale acestei stări de lucruri, adică pentru faptul că în realitate legile nu se pot impune decît ca tendinţe iar necesitatea doar în dezordinea forţelor opuse, doar prin mijlocirea unui număr infinit de întîmplări. Din această structură a existenţei sociale nu rezultă în nici un caz imposibilitatea de a o cunoaşte, nici măcar restrîngerea posibilităţii acestei cunoaşteri. Aşa cum am arătat, a fost pe deplin posibil să se descopere legile cele mai generale ale mişcării economiei şi de a cunoaşte cu ajutorul lor, nu numai faptic, ci şi conceptual, linia generală a dezvoltării istorice. Noi am constatat această cunoaştere exactă şi determinată atunci cînd am analizat cîmpul problematic al valorii. Ea nu este diminuată, ci mai curînd beneficiază de o întărire şi mai puternică dacă considerăm existenţa socială în mişcarea ei istorică. Cunoaşterea dezvoltării formaţiunilor anterioare, a trecerii de la una la alta reprezintă desigur o cunoaştere post festum. Şi acest fapt depinde de schimbările calitative la nivelul existenţei sociale : o ştiinţă a economiei (şi critica ei internă) nu se putea naşte decît după ce categoriile pur sociale în calitate de „forme ale existenţei, determinaţii ale existenţei" au devenit forţe dominante în viaţa societăţii, deci după ce a fost cunoscută relaţia reciprocă a raporturilor precumpănitor pur economice, relaţie care determină direcţia lor de mişcare, ritmul lor etc. De abia din această situaţie a rezultat posibilitatea de a stabili legile generale ale economiei (lucru care nu putea fi realizat de un geniu ca Aristotel, în pofida înţelegerii lui pătrunzătoare în probleme importante). Desigur, aceste legi sînt prezentate doar într-o formă generală. De exemplu, atunci cînd Marx cercetează condiţiile crizei economice, el se limitează la o analiză a structurii extrem de generală : „posibilitatea crizei, în sensul în care această posibilitate se manifestă în forma simplă a metamorfozei, rezultă numai din faptul că formele deosebite — fazele prin care trece metamorfoza mărfii în mişcarea ei — sînt, în primul rînd, forme şi faze care se completează reciproc în mod necesar,

iar în al doilea rînd, în ciuda acestei legături lăuntrice necesare, reprezintă părţi şi forme ale procesului indiferente una faţă de alta, care nu coincid în timp şi spaţiu, care pot fi separate şi sînt separate şi care sînt independente una faţă de alta".[15] Astfel a apărut o foarte importantă determinaţie de esenţă a crizei; însă părerea că acum s-ar putea prevedea momentul izbucnirii unor crize determinate, aşa cum pe baza astronomiei newtoniene se poate prevedea mişcarea planetelor, nu ar fi decît o iluzie prostească. (Faptul că de atunci caracterul crizelor s-a modificat considerabil, că măsurile de apărare împotriva lor pot fi încununate de succes, nu modifică cu nimic aspectul metodologic amintit. De aici nu rezultă decît sarcina ca marxismul eliberat de stalinism să analizeze noile fenomene folosind adecvat metoda lui Marx).

Separarea esenţei de fenomen realizată de Marx în sfera existenţei, pe care am descris-o, face posibilă înţelegerea fenomenelor extrem de complicate şi eterogene unul faţă de altul ale realităţii, ceea ce, în anumite împrejurări poate permite pătrunderea în domeniul vieţii individuale şi a practicii ei. Desigur, această procedare de sus în jos este expusă riscului de a supraestima mecanic valabilitatea directă a legilor generale şi de a violenta faptele prin aplicarea lor prea directă; drumul de jos în sus este expus riscului unui practicism lipsit de idee, unei orbiri faţă de măsura în care însăşi viaţa cotidiană a individului se naşte din influenţele directe şi indirecte ale legilor generale. În caracterizarea generală a metodei lui Marx am arătat că critica ontologică neîntreruptă, care se înnoieşte continuu, a faptelor, a conexiunilor lor şi chiar a legilor lor împreună cu aplicarea lor concretă — critică ce dă conţinut intenţiei fundamentale a lucrării sale, exprimată în formularea titlului ei „Critica economiei politice" —, constituie cel puţin un principiu metodologic fundamental. Acesta este valabil şi pentru căile de cunoaştere analizate aici: calea de sus în jos precum şi calea de jos în sus. Nu este suficientă deţinerea unei înţelegeri generale a structurii existenţei sociale prezentate anterior, structură care determină aceste căi, precum şi direcţia şi ramificaţiile lor. Am văzut că Marx consideră abstracţiile şi generalizările ca fiind indispensabile pentru procesul de cunoaştere; tot atît de indispensabilă

[15] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, Partea a II-a, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 432.

este pentru el specificarea complexelor şi conexiunilor concrete. Din punct de vedere ontologic specificarea înseamnă aici următoarele : a urmări modul în care anumite legi, concretizarea lor, modificarea lor, tendenţialitatea lor, efectele lor determinate se manifestă în condiţii concrete, pentru anumite complexe concrete. Cunoaşterea îşi poate croi drum spre astfel de obiecte doar prin cercetarea trăsăturilor specifice ale fiecărui complex de obiecte. De aceea Marx afirmă următoarele despre un complex atît de important cum este dezvoltarea inegală : „Dificultatea constă doar în formularea generală a acestor contradicţii. Definirea specificului lor înseamnă totodată şi explicarea lor" [16]. Semnificaţia acestei constatări depăşeşte cu mult prilejul care i-a dat naştere, deşi, aşa cum vom vedea, nu este întîmplător faptul că ea a fost făcută în legătură cu dezvoltarea inegală. Această constatare exprimă cele două aspecte ale punctului de vedere al lui Marx în ontologia existenţei sociale, aspecte care trebuie să formeze totuşi o unitate : unitatea tendinţelor de dezvoltare generale şi a celor particulare care poate fi scindată la nivelul gîndirii analitice, dar care din punct de vedere ontologic este indisolubilă. Legătura ontologică dintre procesele eterogene în cadrul unui complex sau în relaţiile mai multor complexe formează baza existenţială pentru gîndirea lor separată, întotdeauna prudentă. Prin urmare, din punct de vedere ontologic, este important ca existenţa ca atare a unui complex de fenomene să fie înţeleasă în conexiune cu legile generale care-l condiţionează şi faţă de care el pare că se abate.

De aceea, această metodă înseamnă un tertium datur faţă de antinomia atît de uzată a istoriei filozofiei dintre raţionalism şi empirism. Orientarea spre existenţa-întocmai-astfel în calitate de sinteză a unor momente eterogene suprimă fetişizarea proprie raţionalismului şi empirismului, orientate precumpănitor gnoseologic. Am mai vorbit despre fetişizarea al cărei obiect este ratio. Datorită ei, cunoaşterea adecvată a istoricităţii este expusă riscului de a conceptualiza prea direct procesul istoric (un concept deformator prin abstractizare) ; în acest mod nu numai că cunoaşterea nu ia în consideraţie faze şi etape importante ale existenţei ca atare, dar ea, prin supraraţionalizarea procesului de ansamblu, îi atribuie acestuia o linearitate supradeterminată, ceea ce îi poate conferi un

[16] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, Editura politică, Bucureşti, 1972, p. 43.

caracter fatalist, chiar teleologic. Fetişizarea empiristă fundamentată tot gnoseologic conduce la o „obişnuită atitudine delicată faţă de lucruri" [17], cum spune Hegel, prin care sînt estompate contradicţiile lor profunde, legătura lor cu legile fundamentale, iar existenţa-intocmai-astfel cade pradă acelei fetişizări reificator-rigidizante care trebuie să apară întotdeauna acolo unde rezultatele unui proces sînt considerate doar în forma lor finită, fără a ţine seama şi de geneza lor reală, contradictorie. Prin fetişizare, realitatea se transformă într-o „unicitate" nemijlocită, lipsită de idei, care, de aceea poate evolua cu uşurinţă spre un mit iraţionalist. În ambele cazuri raporturi categoriale fundamentale din sfera ontologiei, cum sînt fenomen-esenţă, singular-particular-general, sînt ignorate de către gîndire, iar imaginea realităţii dobîndeşte o omogenitate simplificatoare prin detensionare şi care, din acest motiv, este inadecvată, deformatoare. Este evident, chiar dacă nu surprinzător, că abaterile de la marxism merg, în planul metodelor, pe unul din aceste drumuri şi reconstituie în sens burghez una din falsele antinomii care fusese depăşită de Marx. Fără a putea adînci această problemă, să notăm doar că dogmatismul sectar este caracterizat în special de fetişizarea lui ratio, în timp ce revizuirile oportuniste ale marxismului manifestă o înclinaţie vădită spre fetişizarea empiristă. (Desigur, există aici şi forme mixte de diferite tipuri).

Această inseparabilitate ontologică dintre istoricitate şi legitate raţională autentică în cadrul procesului de ansamblu constituie unul din aspectele marxismului care sînt foarte des, chiar cu regularitate, înţelese greşit. Concepţia filozofică raţionalistă a progresului cunoaşte prin Hegel încorporarea ei cea mai fascinantă şi de aceea nu este greu de loc să o transpui şi asupra răsturnării ei materialiste, marxismul, care acordă prioritatea cuvenită economicului, şi să faci din ea o filozofie a istoriei de un tip nou. Marx însuşi a protestat întotdeauna împotriva unei astfel de viziuni asupra metodei sale. Cel mai explicit o face într-o scrisoare adresată la sfîrşitul anului 1877 redacţiei revistei ruse „Otecestvennîie Zapiski" îndreptată împotriva generalizării nepermise a teoriei sale despre acumularea primitivă : ca şi cînd dezvoltarea acesteia în Europa de vest ar fi o lege imuabilă, care are în mod anti-

[17] Citat aprobativ de Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 114.

cipat şi logic obligatoriu o valabilitate absolută şi pentru Rusia. Marx nu contestă că a descoperit o legitate în procesul dezvoltării economice, o tendinţă care în anumite condiţii se impune în mod obligatoriu : „Iată tot. Dar asta-i prea puţin pentru criticul meu. El trebuie neapărat să transforme schiţa mea istorică cu privire la apariţia capitalismului în Europa occidentală într-o teorie istorico-filozofică referitoare la calea generală pe care trebuie s-o urmeze în mod fatal toate popoarele, indiferent de condiţiile istorice în care s-ar afla ele, pentru a ajunge, în ultimă instanţă, la formaţiunea economică ce asigură, odată cu cel mai mare avînt al forţelor productive ale muncii sociale, şi dezvoltarea multilaterală a omului. Eu însă îi cer iertare. Aceasta ar însemna pentru mine în acelaşi timp o prea mare cinste şi o prea mare insultă" [18]. Protestul lui Marx împotriva transformării prin generalizare a metodei sale istorice într-o metodă a filozofiei istoriei se află într-o strînsă legătură cu critica pe care i-o face lui Hegel în perioada de tinereţe. Am putut constata mai înainte, că Marx obiectează ori de cîte ori Hegel transformă conexiuni reale ale realităţii în consecinţe logic necesare la nivelul gîndirii. Desigur, aceasta este în primul rînd o critică a idealismului filozofic hegelian, dar totodată — ceea ce nu poate fi separat nici de natura acestuia, nici de critica lui Marx — o critică a fundamentării logice a filozofiei istoriei. Succesiunea perioadelor şi a formelor din cadrul lor (cel mai clar în istoria filozofiei) rezultă atunci, din punct de vedere metodologic, cu necesitate din derivarea una din alta a categoriilor logice. La Marx, însă, acestea nu sînt niciodată încorporări ale spiritului pe drumul ce duce de la substanţă la subiect, ci pur şi simplu „forme ale existenţei, determinaţii ale existenţei", care trebuie înţelese ontologic, exact aşa cum sînt în cadrul complexelor în care există şi acţionează. Faptul că procesele care le dau naştere există sau dispar, deţin o raţionalitate legică şi deci şi o logică proprie, constituie un mijloc metodologic important pentru cunoaşterea lor şi nu fundamentul real al existenţei lor ca la Hegel. Dacă se neglijează această critică decisivă la adresa lui Hegel, atunci construcţia acestuia bazată pe logică se păstrează, în ciuda unei inversări materialiste a tuturor atributelor, se men-

[18] Karl Marx. *Scrisoare către redacţia revistei „Otecestvenniie Zapiski"*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 19, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 121.

ține în cadrul marxismului un motiv nedepășit al sistemului hegelian, iar istoricitatea ontologic-critică a procesului de ansamblu apare ca o filozofie logicistă a istoriei în sensul lui Hegel.

Nu este nevoie să apelăm la exemple pentru a demonstra că în interpretarea marxismului abundă astfel de rămășițe ale filozofiei hegeliene a istoriei și că acestea pot evolua adesea — în pofida materialismului — spre o necesitate teleologică mijlocită logic a socialismului. După dezvoltările de pînă acum nu ar mai fi necesar să combatem astfel de concepții dacă Engels nu ar cădea și el uneori pradă fascinației logicizării hegeliene a istoriei. Într-unul din comentariile pe care le face la lucrarea lui Marx „Contribuții la critica economiei politice" el enunță dilema „istoricului sau logicului" și decide astfel: „Reiese, așadar, că singura metodă potrivită de cercetare era metoda logică. În fond însă aceasta din urmă nu este altceva decît tot metoda istorică, dar degajată de forma istorică și de elementele întîmplătoare stînjenitoare. Firul ideilor trebuie să înceapă cu ceea ce începe și istoria, iar mișcarea lui ulterioară nu va fi altceva decît reflectarea procesului istoric într-o formă abstractă și teoreticește consecventă ; o reflectare corectată, dar corectată potrivit unor legi deduse chiar din procesul istoric real, și anume în așa fel încît fiecare moment să poată fi examinat în acel punct al dezvoltării sale în care procesul ajunge la maturitate deplină, la forma sa clasică" [19]. Întrucît ne vom ocupa îndată pe larg de concepția lui Marx asupra clasicității, nu este necesară o critică a observației finale unde Engels înțelege aceste categorii aplicabile doar complexelor totale ca însușire a momentelor particulare, în opoziție cu propria sa concepție de mai tîrziu, despre care vom vorbi de asemenea pe larg. Opoziția decisivă față de concepția lui Marx rezidă în primatul „metodei logice" care este identificată aici cu cea istorică, „dar degajată de forma istorică și de elementele întîmplătoare stînjenitoare". Istorie degajată de forma istorică. Aici mai ales se ascunde recursul lui Engels la Hegel. În filozofia acestuia lucrul era cu putință : întrucît istoria, precum și întreaga realitate, apărea doar ca o realizare a logicii, sistemul putea elibera evenimentul istoric de forma lui istorică și să-l reducă din nou la esența lui propriu-zisă,

[19] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, București, 1962, p. 514.

la logic. Pentru Marx — ca dealtfel și pentru Engels — istoricitatea este însă o proprietate ontologică a materiei care nu poate fi redusă mai departe și mai ales atunci cînd, ca în cazul de față, este vorba exclusiv de existența socială. Este posibil ca legile cele mai generale ale acestei existențe să fie concepute și logic, dar nu este cu putință ca ele să fie reduse la logică. Că la Engels tocmai acest lucru se întîmplă, o demonstrează expresia „elemente întîmplătoare stînjenitoare" ; din punct de vedere ontologic ceva întîmplător poate fi foarte bine purtătorul unei tendințe esențiale, chiar dacă din punct de vedere pur logic întîmplarea poate fi concepută ca „stînjenitoare".

Prezentele dezvoltări nu-și propun să polemizeze pe larg cu concepția lui Engels. Problema este de a arăta pe scurt opoziția ei față de concepția lui Marx. În Introducere la „Bazele criticii economiei politice" Marx pornește în primul rînd de la faptul că locul istoric al unor categorii izolate poate fi înțeles doar în concretețea lor istorică, doar în specificitatea istorică pe care le-o conferă respectiva formațiune, niciodată doar prin caracterizarea lor logică, de exemplu simple sau dezvoltate. Marx subliniază „că categoriile simple sînt expresia unor relații în care concretul mai puțin dezvoltat se poate realiza înainte de statornicirea unei relații sau legături mai multilaterale, exprimată mental în categoria mai concretă, în timp ce concretul mai dezvoltat menține categoria mai simplă ca pe o relație subordonată" [20]. Acesta este, de exemplu, cazul banilor. „În acest sens, mersul gîndirii abstracte, care se ridică de la simplu la complex, corespunde procesului istoric real" [21]. Însă Marx arată îndată că pot exista forme de economie extrem de nedezvoltate în care totuși pot apărea „forme economice superioare cum ar fi, de pildă, cooperarea, diviziunea dezvoltată a muncii" chiar fără bani, ca în Peru [22]. Dacă se consideră o categorie atît de importantă cum este munca, atunci reiese că „munca pare o categorie cît se poate de simplă. Ideea de muncă în acest sens general este și ea foarte veche. Dar privită din punct de vedere economic în această simplitate a ei, «munca» este o categorie tot atît de modernă ca și relațiile care generează această abstracție simplă" [23]. Exemplele extrase

[20] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, I, p. 35.
[21] Ibidem.
[22] Op. cit., p. 36.
[23] Ibidem.

din acest text substanțial pot fi înmulțite cu ușurință ; vom cita doar concluzia metodologică : „Societatea burgheză reprezintă cea mai dezvoltată și mai diversificată organizare istorică a producției. De aceea categoriile care exprimă relațiile acestei societăți, înțelegerea structurii ei oferă totodată posibilitatea de a cunoaște structura și relațiile de producție ale tuturor formelor sociale dispărute din ale căror sfărîmături și elemente s-a constituit ea. Unele din aceste vestigii nedepășite încă continuă să vegeteze în cadrul societății burgheze, în timp ce elementele care înainte existaseră doar în general s-au dezvoltat în toată semnificația lor etc. Anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței. Dimpotrivă, la speciile animale inferioare, germenii unor elemente superioare pot fi înțeleși numai în cazul cînd înșeși aceste elemente superioare sînt deja cunoscute. Economia burgheză ne oferă astfel cheia pentru înțelegerea economiei antice etc." [24]. Deci și aici găsim o confirmare a dezvoltărilor anterioare, adică a necesității ontologice a tendințelor principale ale dezvoltării de ansamblu, cărora le este coordonată post festum o cunoaștere.

De aici rezultă două lucruri : mai întîi că într-adevăr această necesitate trebuie înțeleasă rațional, fie și post festum, respingîndu-se categoric orice exagerare raționalistă sub forma unui necesar pur logic. Antichitatea se naște cu necesitate ontologică și este cu aceeași necesitate înlocuită de feudalism etc., însă nu se poate spune că din economia sclavagistă „rezultă" logic-rațional iobăgia. Desigur, din astfel de analize și constatări post festum pot fi trase concluzii și pentru alte dezvoltări analoge, așa cum pot fi deduse tendințe generale de viitor din tendințele generale de pînă acum care au fost cunoscute. Această necesitate ontologică este falsificată de îndată ce este transformată într-o „filozofie a istoriei" fundamentată logic. În al doilea rînd, această structură a existenței este posibilă ontologic doar în complexe dinamice concrete care formează totalități (relative). „Elementele" (categoriile izolate) nu au în afara totalităților lor, în care figurează real, luate pentru sine nici o istoricitate proprie. În măsura în care ele sînt totalități parțiale, complexe care se mișcă după o legitate proprie, de-sine-stătătoare (in mod relativ), procesul mișcării existenței lor este, de asemenea, istoric. Acesta este cazul vieții fiecărui om, al

[24] *Op. cit.*, p. 39.

existenței acelor formațiuni, complexe etc. care se nasc în cadrul unei societăți ca forme de existență de-sine-stătătoare, cum ar fi dezvoltarea unei clase etc. Însă întrucît aici automișcarea efectivă nu se poate desfășura în mod real decît în relația reciprocă cu complexul de care aparține, această autonomie este relativă și îmbracă forme extrem de diverse în cazuri diferite structural și istoric. Ne vom ocupa de dialectica acestei situații atunci cînd vom trata dezvoltarea inegală. Deocamdată este suficientă această constatare.

În cele ce urmează intenționăm să prezentăm, pornind de la cîteva cazuri deosebit de pregnante, relația dintre legitățile generale ale economiei și procesul de ansamblu al vieții social-istorice. Un astfel de caz pregnant este ceea ce Marx obșinuia să desemneze drept „clasicitatea" unei faze de dezvoltare. Poate cea mai pregnantă este considerarea dezvoltării capitalismului în Anglia ca fiind clasică. Marx exprimă clar metodologia acestei determinări. El se referă la fizician care studiază procesele naturii acolo unde acestea apar „în forma cea mai pregnantă și cît mai puțin afectate de procese perturbatoare". În mod consecvent, acest gînd este extins pînă la sublinierea importanței experimentului care contribuie la realizarea condițiilor ce „asigură desfășurarea pură a procesului". Este însă clar pentru oricine că natura existenței sociale face aici principial imposibile din punct de vedere ontologic experimentele în sensul științelor naturii și aceasta datorită predominării istoricului ca bază și formă de mișcare a acestei existențe. Dacă se urmărește cercetarea unei cît mai pure funcționări a legilor economice generale în realitatea însăși, atunci trebuie căutate acele etape de dezvoltare istorică în care împrejurări extrem de prielnice creează configurații ale complexelor sociale și ale relațiilor lor în care aceste legi generale pot ajunge la o manifestare în care sînt libere într-un grad înalt de componente străine, perturbatoare. Plecînd de la astfel de considerente Marx spune despre Anglia : „Pînă în prezent țara clasică a acestui mod de producție (capitalist — *G.L.*) este Anglia" [25]. În această determinare trebuie scoasă în evidență în special limitarea „pînă în prezent". Ea arată că clasicitatea unei faze de dezvoltare economică este o caracteristică pur istorică : componentele reciproc eterogene

[25] Karl Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, Editura politică, București 1966, p. 12.

ale structurii sociale şi ale dezvoltării ei produc întîmplător unele împrejurări şi condiţii sau altele. Folosind aici expresia „întîmplător", trebuie să reamintim caracterul ontologic, obiectiv şi riguros determinat cauzal al acestei categorii. Întrucît acţiunea ei se bazează în special pe natura eterogenă a raporturilor complexelor sociale, forma manifestării ei poate fi înţeleasă doar post festum ca fiind riguros întemeiată, ca necesară şi raţională. Şi întrucît în această relaţie reciprocă a complexelor eterogene, a căror pondere, forţă de şoc, proporţii etc. sînt supuse unor neîntrerupte modificări, acţiunile cauzale reciproce ce se nasc astfel pot, în împrejurări determinante, să se îndepărteze de clasicitate, aşa cum mai înainte au produs-o. Caracterul istoric al unor astfel de constelaţii se vădeşte mai ales în aceea că clasicitatea nu reprezintă un tip „veşnic", ci modul de manifestare cît mai pur cu putinţă al unei anumite formaţiuni, ba chiar al uneia din fazele ei. Deci, faptul că Marx a considerat trecutul şi prezentul dezvoltării engleze drept clasice nu exclude îndreptăţirea noastră de a considera astăzi forma americană drept clasică.

Analiza pe care o face Engels unei formaţiuni mult mai timpurii şi mai primitive, naşterii şi dezvoltării polis-ului antic, este foarte potrivită pentru a lămuri şi mai concret această situaţie. El consideră Atena drept încorporarea clasică a acestei formaţiuni. „Atena prezintă forma cea mai pură, cea mai clasică : aici statul se naşte de-a dreptul şi prin excelenţă din contradicţiile de clasă, care se dezvoltă chiar în cadrul societăţii gentilice". În alt loc el analizează această formă de dezvoltare în felul următor : „Apariţia statului la atenieni constituie exemplul cel mai tipic de formare a unui stat în genere, fiindcă, pe de o parte, el a apărut în forma sa pură, fără intervenţia vreunei violenţe din afară sau dinăuntru, ...iar, pe de altă parte, fiindcă în cazul de faţă statul apare într-o formă foarte evoluată, în forma unei republici democratice, direct din societatea gentilică" [26]. Corespunzător esenţei acestei formaţiuni mai puţin dezvoltate, Engels pune accentul pe faptul că statul atenian s-a născut din acţiunea reciprocă a forţelor sociale interne şi nu, precum cele mai multe state ale epocii, datorită cuceririi şi supunerii venite din exterior. Astfel se subliniază totodată că pe această treaptă imanenţa pur socială a efectului forţelor econo-

[26] Fr. Engels, *Originea familiei...*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura politică, Bucureşti, 1965, p. 116.

mico-sociale determinante făcea parte încă în exclusivitate dintre cazurile izolate întîmplător-fericite. Din punctul de vedere al structurii economice, al tendințelor și posibilităților de dezvoltare economică este vorba aici de o problemă ale cărei aspecte generale le-am tratat anterior, adică de raportul dintre producție și repartiție în acel sens larg, general în care îl consideră Marx. Prin urmare, dezvoltarea clasică constă în capacitatea internă a forțelor productive ale unui anumit domeniu, pe o anumită treaptă, de a organiza economic raporturile de repartiție în conformitate cu sensul lor, fără să fie necesară intervenția unei forțe exterioare, precumpănitor extraeconomică pentru a impune starea devenită necesară din punct de vedere economic. Este clar că în cazul orașului-stat grec, pe care îl analizează Engels, cucerirea străină a constituit cazul cel mai frecvent al unei astfel de dezvoltări neclasice. Desigur, dezvoltarea care mobilizează doar forțe interne nu exclude orice utilizare a violenței. Engels însuși vorbește despre importanța luptelor de clasă în dezvoltarea de tip clasic a Atenei. Este însă o deosebire calitativă între situația în care violența este un aspect, un instrument al dezvoltării imprimate de forțele economice interne și situația în care ea creează condiții cu totul noi pentru economie prin reașezarea directă a raporturilor de repartiție. Este semnificativ că Marx în „Capitalul", unde apreciază că dezvoltarea capitalistă în Anglia are o formă clasică, nu începe cu nașterea ei violentă, cu acumularea primitivă, cu reașezarea violentă a raporturilor de repartiție, cu producerea muncitorului „liber" indispensabil capitalismului, ci, de abia după ce a expus pe larg legitățile economice care se manifestă clasic, ajunge să vorbească despre această geneză reală. Totodată, el nu uită să remarce : „Atunci cînd lucrurile decurg normal, muncitorul poate fi lăsat în voia «legilor naturale ale producției», adică a dependenței sale față de capital, izvorîte chiar din condițiile de producție, garantate și eternizate de ele. Altfel se petrec lucrurile în timpul genezei istorice a producției capitaliste" [27]. Anglia, ca țară clasică a capitalismului, atinge acest stadiu doar după acumularea primitivă și datorită ei.

Dacă vrem să înțelegem corect acest concept de dezvoltare clasică la Marx, trebuie să reținem și în acest caz obiectivitatea lui pe deplin neutră axiologic. Marx nu-

[27] Karl Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, p. 742.

meşte clasică acea dezvoltare în care forţele economice care o determină în ultimă instanţă se manifestă mai clar, mai vizibil, mai netulburate şi mai nedeviate etc. decît în alte cazuri. Doar din caracterul clasic al dezvoltării Atenei înţeles astfel nu poate fi niciodată „dedusă" direct o superioritate faţă de alte polisuri, cu atît mai puţin cu cît în realitate o atare superioritate nu a existat decît în anumite perioade, în anumite domenii. Formaţiuni sociale care s-au născut neclasic pot fi tot atît de viabile ca şi cele care au urmat calea clasică ; mai mult, ele le pot chiar întrece pe primele în multe privinţe. Opoziţia dintre clasic şi nonclasic îşi pierde semnificaţia dacă este folosită ca unitate de măsură valorică. Însă valoarea ei de cunoaştere este cu atît mai mare cu cît este vorba de un „model" existent în realitate al acţiunii relativ pure a legităţii economice. Despre esenţa şi limitele unei astfel de cunoaşteri Marx spune următoarele : „O naţiune trebuie şi poate să înveţe de la altă naţiune. Chiar dacă o societate a descoperit legea naturală a dezvoltării sale — iar scopul final al acestei lucrări este de a dezvălui legea economică a dezvoltării societăţii moderne —, ea nu poate nici să sară peste fazele naturale ale dezvoltării sale, nici să le desfiinţeze prin decrete. Dar ea poate să scurteze şi să atenueze durerile facerii" [28]. Această indicaţie a lui Marx, care a fost desigur rareori valorificată, are o mare importanţă practică şi acolo unde este urmată în mod corect, tocmai specificul clasicului joacă un rol deloc neglijabil. Să luăm, de exemplu, o problemă foarte disputată cum este cea a dezvoltării socialismului în Uniunea Sovietică. Astăzi este indiscutabil faptul că ea şi-a dovedit în repetate rînduri viabilitatea în diferite domenii. Tot atît de sigur este că socialismul sovietic nu a fost un produs al unei dezvoltări clasice. Atunci cînd Marx afirma că revoluţia socialistă va învinge mai întîi în ţările capitaliste dezvoltate, el se gîndea la relaţia menţionată aici dintre producţie şi repartiţie. Desigur, trecerea la socialism poate aduce cu sine reaşezări importante şi în această privinţă ; totuşi în ţările capitaliste cele mai dezvoltate repartiţia către populaţie corespunde de pe acum cerinţelor unei producţii sociale dezvoltate, în timp ce ţările rămase în urmă se pot afla doar la începutul sau mijlocul acestui proces. În mod cert, Lenin era pe deplin conştient — corespunzător unor astfel de cunoştinţe — că

[28] Ibidem, p. 16 şi urm.

revoluția socialistă în Rusia nu poate avea, sub aspect economic, un caracter clasic în sensul lui Marx. De exemplu, atunci cînd, în cartea sa „Stîngismul, boala copilăriei comunismului", vorbește despre importanța internațională a revoluției ruse, el subliniază, pe lîngă importanța internațională a faptului însuși și a multora din momentele lui, această natură neclasică a revoluției : „Desigur, ar fi cea mai mare greșeală să exagerăm acest adevăr, să-l extindem și la alte trăsături ale revoluției noastre decît la acele cîteva fundamentale. Nu ar fi mai puțin greșit să scăpăm din vedere faptul că, după ce revoluția proletară va triumfa cel puțin într-una din țările înaintate, se va produce o schimbare radicală și anume : curînd după aceea, Rusia va deveni din nou o țară înapoiată, și nu una exemplară (în sens «sovietic» și socialist)". În alt loc revine la aceeași problemă și afirmă că „...în situația concretă existentă în Rusia în 1917, situație foarte originală din punct de vedere istoric, a fost ușor *să se înceapă* revoluția socialistă ; dar să o continue și să o ducă pînă la capăt va fi mai greu pentru Rusia decît pentru țările europene" [29]. Aceste considerații nu au drept sarcină și nu au nici intenția să ofere fie și doar o prezentare sau o critică a unor acțiuni izolate ale regimului sovietic. Totuși trebuie să arătăm că în timp ce Lenin vedea în comunismul de război o măsură necesară impusă de împrejurări și considera NEP-ul ca o formă de trecere dictată de o situație specială, Stalin atribuia tuturor încercărilor sale de a modifica repartiția către populație într-o țară capitalistă înapoiată o exemplaritate generală, valabilă pentru orice dezvoltare socialistă. Astfel, spre deosebire de Lenin, el a declarat că dezvoltarea Uniunii Sovietice este clasică. De aceea atîta timp cît a dominat această concepție a fost imposibil să se aprecieze corect din punct de vedere teoretic și deci fructuos importantele experiențe ale Uniunii Sovietice. Căci corectitudinea sau falsitatea fiecărui pas nu poate fi apreciată adecvat decît în cadrul unei dezvoltări neclasice. Proclamarea „clasicității" a împiedicat cercetarea acestui drum spre socialism atît de important pe plan internațional și a îndreptat pe o cale falsă orice discuție asupra reformelor interne etc.

Poate și mai importantă pentru teoria marxistă a istoriei este dezvoltarea inegală pe care am amintit-o. În

[29] V. I. Lenin, *Stîngismul — boala copilăriei comunismului*, Editura P.M.R., 1949, p. 6 și 53.

considerațiile sale fragmentare din finalul Introducerii la „Bazele criticii economiei politice", Marx tratează în special „raportul inegal" în relația dezvoltării economice cu obiectivări sociale atît de importante cum sînt dreptul și mai ales arta. Apoi el subliniază un moment hotărîtor din punct de vedere ontologic-metodologic care trebuie să stea în centrul tratării unor astfel de probleme : conceptul de progres. El afirmă : „În general conceptul de progres nu trebuie luat în accepția abstractă curentă" [30]. Este vorba în primul rînd de distanțarea față de abstracția unui concept al progresului mult prea general. Acest concept este în ultimă instanță aplicarea la procesul istoric a postulării ce extrapolează gnoseologic o ratio generalizată absolut. În tratarea esenței și fenomenului am putut observa cum, potrivit concepției lui Marx, progresul economic obiectiv poate acționa în planul dezvoltării generale a capacităților umane cu o necesitate concretă ca diminuare și deformare a lor, desigur temporară. Și aici avem de a face cu un caz important al dezvoltării inegale pe care Marx îl tratează metodologic doar implicit, nu explicit ca în cazul de mai sus. Este vorba de inegalitatea în dezvoltarea capacităților umane ca rezultat al socializării tot mai pronunțate a categoriilor existenței sociale. În mod nemijlocit este vorba de schimbări calitative : capacitatea de observare a unui vînător primitiv nu poate fi comparată cu cea a unui cercetător contemporan al naturii care folosește experimentul. Considerarea unor domenii separate, izolate prin abstracție va conduce la o complicată opoziție între creșterea și diminuarea capacității de observare, astfel încît, cu siguranță, fiecare caz de progres într-o anumită privință trebuie să fie dublat de regres în altă privință. Critica culturii care are ca punct de plecare romantismul filozofic obișnuiește să ia ca premisă aceste regrese, indiscutabil existente, și pe acest temei să conteste existența progresului în general. Pe de altă parte, își face tot mai mult simțită prezența o concepție despre progres vulgarizator-simplificatoare, care se bazează pe un rezultat final al dezvoltării (creșterea forțelor productive, extindere cantitativă a cunoștințelor etc.) și decretează pe acest temei un progres general. În ambele cazuri, anumite momente, deși importante, dar simple momente ale procesului de ansamblu, sînt transformate în criterii exclusive ; tocmai

[30] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Editura politică, București, 1972, p. 42.

de aceea ele ratează cu necesitate esența problemei, iar critica nu lipsită de îndreptățire a fiecăreia din aceste metode poate face plauzibilă aparența că problema este principial nesoluționabilă.

S-ar putea, poate, obiecta că aici este vorba doar de o contradicție în raportul dintre fenomen și esență care nu poate avea o influență hotărîtoare asupra progresului obiectiv necesar al esenței. Obiecția ar fi însă superficială, deși este adevărat că — în ultimă instanță — linia de dezvoltare ontologică a existenței sociale se impune prin toate aceste contradicții. Însă, întrucît acest progres este legat în mod indisolubil de capacitățile umane, nu poate fi indiferent nici din punctul de vedere al progresului pur obiectiv, categorial dacă el produce o lume fenomenală adecvată sau una deformată. Dar nici prin aceasta problema nu este epuizată. Știm că mișcarea ontologică obiectivă care conduce spre o socialitate cît mai dezvoltată a acestei existențe se compune din acțiuni umane și, chiar dacă deciziile cu caracter alternativ ale oamenilor nu ajung, în procesul totalității, la rezultatele vizate de indivizi, totuși rezultatul final al întregului nu poate fi cu totul independent de astfel de acte individuale. Acest raport trebuie formulat foarte prudent în generalitatea lui, căci tocmai relația dinamică amintită mai sus dintre actele individuale alternativ întemeiate și mișcarea de ansamblu se manifestă în istorie foarte divers : ea este diferită în formațiuni diferite și în special în diferitele etape de dezvoltare și de trecere. La drept vorbind este imposibil de a încerca măcar să indicăm nenumăratele variații ale acestui raport. Poate fi suficient să menționăm că, pe de o parte, în situațiile de trecere revoluționare importanța atitudinilor grupelor de oameni (care sînt desigur sinteze ale deciziilor individuale) este mult mai mare din punct de vedere obiectiv decît în perioada dezvoltării liniștit consolidate a unei formațiuni. De aici rezultă în mod firesc că și greutatea socială a deciziilor individuale crește. Lenin a descris corect esența socială a unor astfel de puncte de cotitură ale istoriei : „Numai atunci cînd «cei de jos» *nu vor* să mai fie așa cum a fost înainte, iar «vîrfurile» *nu* pot să *mai* guverneze *ca înainte*, numai atunci revoluția poate învinge“ [31]. Pe de altă parte, trebuie să adăugăm, tocmai din punctul de vedere al dezvol-

[31] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, Editura politică, București, 1966, p. 69.

tării inegale, că în orice transformare revoluționară factorii ei obiectivi și subiectivi nu numai că pot fi distinși cu exactitate, dar ei — și aceasta este baza obiectivă a posibilității de a-i diferenția — nu merg în nici un caz paralel, putînd să aibă mai curînd, potrivit determinărilor lor sociale complicate, direcții, ritmuri, intensități, nivele de conștientizare diferite. Prin urmare, este un fapt pe deplin întemeiat ontologic că pot exista obiectiv situații revoluționare care nu-și află rezolvarea pentru că factorul subiectiv nu este maturizat suficient, așa cum sînt posibile și explozii populare cărora nu le corespunde vreun moment de criză obiectiv. Nu este nevoie de o explicație amănunțită pentru a înțelege că această stare de lucruri este un moment important al inegalității în dezvoltarea istorico-socială. Să ne gîndim doar la dublul eșec al factorului subiectiv în Germania modernă (1848 și 1918).

Faptul că în considerațiile metodologice pe care le face Marx în „Introducerea" sa problema de mai sus nu este amintită, nu înseamnă că ea nu ține, potrivit metodei sale, de complexul problematic al dezvoltării inegale. În acea „Introducere", el a situat în centrul atenției constelații particulare, care nu mai fuseseră tratate în altă parte și care păreau paradoxale pentru o atitudine nedialectică, fără să mai amintească ceea ce i se părea de la sine înțeles [32]. La fel stau lucrurile și cu scurta referire pe care intenționăm să o facem relativ la inegalitatea în dezvoltarea economică generală. Faptul că condițiile ei sînt diferite în țări diferite este un lucru de la sine înțeles. În realitate, însă, inegalitatea joacă, adesea, un rol surprinzător, profund transformator. Pentru a da un exemplu foarte cunoscut, să amintim modificarea revoluționară a întregului echilibru economic în Europa datorată descoperirii Americii și schimbării tuturor drumurilor comerciale. Aici decisiv este faptul că dezvoltarea economiei creează mereu situații noi în care grupurile de oameni care participă la ea (de la trib pînă la națiune) au, obiectiv și subiectiv, capacități foarte diferite de a o realiza, prelucra și promova etc. Astfel, echilibrul relativ dintre ele, adesea foarte precar, trebuie să fie mereu răsturnat ; ascensiunea

[32] Problema în discuție apare în repetate rînduri în scrierile sale de tinerețe, cu referire în special la Germania ; vezi K. Marx, F. Engels, *Opere*. vol 1, p. 374 și urm.

unuia, decăderea altuia, conferă adesea dezvoltării de ansamblu un aspect cu totul schimbat [33].

Aceste fapte elementare ale vieții economice, printre care figurează condiții începînd cu poziția geografică [34] pînă la distribuția internă a populației, a căror dinamicitate sau imobilitate etc. pot conferi diferitelor momente ale unei situații date o importanță hotărîtoare, există încă din momentul nașterii socialității, a producției economice. Însă, întrucît ele aparțin prin esența lor existenței sociale, ele se actualizează doar paralel retragerii granițelor naturii, doar odată cu creșterea caracterului social al structurii sociale și a forțelor ei motrice. Această tendință se accentuează odată cu întrepătrunderea economică reală a domeniilor economice. Roma și China au dezvoltări economice cu totul deosebite, însă, întrucît ele nu au exercitat nici o influență una asupra alteia, această deosebire nu poate fi considerată ca ținînd de dezvoltarea inegală ; cel mult s-ar putea spune — hegelianizînd — că atunci dezvoltarea inegală exista deja în sine, fără să fi realizat adevăratul ei pentru sine. Astfel, primul tip de producție cu adevărat socială, producția capitalistă, este și primul teren adecvat pentru manifestarea reală a dezvoltării inegale. Aceasta pentru că legăturile economice creează din teritorii tot mai mari și tot mai divers structurate economic, un sistem de relații economice tot mai bogate și mai strînse, în cîmpul cărora diferențele locale — în sens pozitiv și negativ — pot influența tot mai ușor și mai puternic direcția dezvoltării de ansamblu. Faptul că asemenea deosebiri ale ritmului de dezvoltare economică se transformă continuu în diferențe politico-militare nu face decît să sporească forța tendinței de inegalitate. Prin urmare, Lenin a acordat pe bună dreptate acestei pro-

[33] Se înțelege de la sine că toți acești factori ai inegalității pot fi înțeleși rațional doar post factum, dar prin aceasta inegalitatea nu este suprimată. Asimilarea surprinzător de rapidă, în comparație cu alte țări înapoiate, de către Japonia a capitalismului poate fi explicată ulterior ca provenind din structura ei feudală, spre deosebire de raporturile de producție feudale din China și India. Pentru cunoaștere a fost necesar acest caz pentru a înțelege în raționalitatea lui economică caracterul extrem de favorabil al societății feudale în dezagregare pentru trecerea la capitalism.

[34] Poziția geografică este, la drept vorbind, și bază naturală ; ea devine însă pe parcursul dezvoltării istorice, în ultimă instanță, o determinație precumpănitor socială. Dacă marea desparte sau unește două țări depinde esențialmente de nivelul de dezvoltare al forțelor productive. Cu cît acestea sînt mai dezvoltate, cu atît granițele naturii se retrag și aici.

bleme un loc central în analiza la care a supus perioada imperialistă [35]. În dezvoltarea inegală se exprimă eterogenitatea ontologică a componentelor fiecărui complex, a relațiilor dintre complexe. Cu cît economia este mai dezvoltată, cu cît caracterul ei social este mai pronunțat, cu atît se estompează mai mult eterogenitățile elementelor naturale, acestea convertindu-se în eterogenități ale socialității. Deci, acest proces suprimă doar naturalitatea, nu și eterogenitățile. Este adevărat că acestea trebuie să se sintetizeze în unitatea curentului general, cu atît mai mult cu cît dezvoltarea categoriilor sociale este mai puternică, dar caracterul lor originar-eterogen se menține și în interiorul acestei sinteze, generînd — în cadrul legității generale a procesului de ansamblu — tendințe de dezvoltare inegală. În plan economic acestea nu indică o opoziție față de legitatea generală, cu atît mai puțin o „unicitate" istoricistă sau chiar iraționalitatea întregului proces ; mai curînd ele formează modul său de manifestare necesar care provine din natura existenței sociale.

Acum ne putem ocupa mai îndeaproape de tratarea metodologică pe care a dat-o Marx însuși problemelor dezvoltării inegale. Este vorba aici în primul rînd de artă, dar Marx amintește, acordîndu-i chiar o atenție deosebită, ca „punctul cu adevărat dificil", „în ce fel relațiile de producție ca relații juridice încep să se dezvolte inegal" [36]. Din păcate în aceste însemnări fundamentale nu există nici măcar un indiciu al modului în care Marx își reprezenta aici soluția metodologică. Din fericire pentru noi, el revine asupra acestei probleme în critica pe care o face, în scrisori, lucrării lui Lassalle „Sistemul drepturilor dobîndite" ; de asemenea, ni s-au păstrat cîteva din observațiile privitoare la aceeași problemă pe care le face Engels într-o scrisoare către Conrad Schmidt. În aceste scrisori posibilitatea unei dezvoltări inegale se naște pe baza unei diviziuni sociale dezvoltate a muncii. Atîta timp cît problemele acțiunii sociale comune și ale conviețurii oamenilor sînt reglementate în esență de moravuri, atîta timp cît oamenii pot decide ei înșiși, fără un aparat special, asupra necesităților lor care se nasc spontan și care sînt ușor de sesizat în totalitatea lor (familia și sclavii casei, jurisdicția în democrațiile directe), nu se pune problema unei autonomii a

[35] Vezi Lenin, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*, E.P.L.P., 1953.

[36] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, p. 43.

sferei juridice față de cea economică. De abia pe o treaptă mai înaltă a edificiului social, apariția diferențierii claselor și antagonismului dintre ele creează necesitatea de a constitui organe proprii, instituții etc. pentru a reglementa anumite aspecte ale relațiilor economice, sociale etc. dintre oameni. De îndată ce se nasc asemenea sfere, funcționarea lor este produsul instituirilor teleologice proprii, care sînt într-adevăr determinate de către condițiile de viață elementare ale societății (de păturile care joacă rolul hotărîtor în cadrul lor), dar care tocmai de aceea trebuie să se afle față de ele într-un raport de eterogenitate. Din punct de vedere social acest lucru nu reprezintă nimic nou. Atunci cînd vom analiza munca ne vom ocupa pe larg de eterogenitățile necesare ontologic care există în orice instituire teleologică, chiar între scop și mijloc. La scara societății ca totalitate concretă există un raport asemănător, dar mult mai complicat între economie și drept. În primul rînd, eterogenitatea este și mai accentuată. Căci de astă dată nu mai este vorba doar de eterogenitate în cadrul uneia și aceleiași instituiri teleologice, ci de eterogenitate între două sisteme diferite de instituiri teleologice. Dreptul este instituire într-o măsură și mai pregnantă decît sfera și actele economiei, căci el se naște de abia într-o societate relativ dezvoltată în vederea consolidării conștiente și sistematice a raporturilor de dominație, pentru reglementarea relațiilor economice ale oamenilor etc. Chiar din acest fapt rezultă că punctul de plecare al acestei instituiri teleologice trebuie să aibă un caracter eterogen radical în raport cu instituirea economică. Spre deosebire de economie, ea nu intenționează să producă nimic nou în plan material, ci presupune această întreagă lume ca existînd și încearcă să introducă în ea principii de ordine obligatorii pe care aceasta nu ar fi putut să le dezvolte prin spontaneitatea care îi este imanentă.

Nici aici nu ne putem propune drept sarcină să prezentăm concret eterogenitatea acestor două tipuri de instituiri sociale. Avînd în vedere marea diversitate a formațiunilor economice și a sistemelor juridice produse de ele, o astfel de sarcină ne-ar îndepărta prea mult de problematica noastră. Important este să prezentăm eterogenitatea în generalitatea ei, pentru a putea ajunge pe această cale la o mai bună înțelegere a concepției lui Marx despre dezvoltarea inegală în acest domeniu. În scrisoarea amintită către Lassalle, Marx insistă mai ales asupra faptului

că „...reprezentarea juridică a anumitor relații de proprietate, chiar dacă izvorăște din ele, nu coincide și nici nu poate să coincidă cu ele" [37]. Observațiile noastre anterioare arată că imposibilitatea congruenței, subliniată de Marx, nu trebuie înțeleasă în sens gnoseologic. Din perspectiva unei astfel de abordări a problemei incongruența ar trebui să fie o simplă deficiență, iar constatarea ei o cerință de a găsi sau de a produce congruența reprezentărilor. De fapt Marx se gîndește la o situație social-ontologică în care o astfel de congruență este principial imposibilă, întrucît situația este un mod de manifestare al practicii sociale generale care poate funcționa — bine sau rău — doar pe baza acestei incongruențe. De aici Marx trece direct la dezvoltarea inegală. El arată că, pe parcursul continuității dezvoltării istorice, încercările de a gîndi un fenomen juridic și de a-l transpune în practică au luat întotdeauna forma apelului la instituțiile din epoci trecute și a interpretării lor și că ele trebuiau să ia această formă. Însă instituțiile respective au fost receptate și aplicate într-un mod care nu corespunde sensului lor originar, mod care ca rezultat presupune înțelegerea lor greșită. De aceea Marx, aparent paradoxal, îi obiectează lui Lassalle : „Ai dovedit că adoptarea testamentului roman s-a bazat *originaliter*... pe o interpretare greșită. De aici nu rezultă nicidecum că testamentul în forma lui *modernă*... ar fi testamentul roman *greșit interpretat*. Astfel s-ar putea spune că orice realizare a unei epoci mai vechi care a fost preluată de o epocă ulterioară este *vechiul greșit interpretat*... Forma greșit înțeleasă este tocmai cea generală, cea care pe o anumită treaptă de dezvoltare a societății poate fi utilizată pentru use general" [38].

Aici este și mai evident că înțelegerea greșită, ca mai înainte incongruența, nu trebuie interpretată gnoseologic. Este vorba întotdeauna de o anumită nevoie socială, de satisfacerea ei, care se vrea întotdeauna optimă, printr-o instituire teleologică de un tip ale cărui premise au fost descrise de noi mai înainte. În acest caz fundamentarea depinde într-o măsură și mai mare de alternative decît în cazul actelor economice, întrucît scopul și mijlocul nu sînt date, nici măcar relativ, în nemijlocirea materială, întrucît pentru transpunerea ei în practică este necesară crearea

[37] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 30, Editura politică, București, 1969, p. 539.
[38] *Ibidem*.

unui mediu omogen sui generis, pe baza căruia doar poate fi îndeplinită misiunea socială.

De aici mai rezultă, ceea ce face ca această situație să fie și mai critică, că de regulă misiunea socială face necesar un sistem de realizare, ale cărui criterii, cel puțin formal, nu pot fi împrumutate nici de la sarcină, nici de la fundamentul ei material, ci trebuie să fie criterii proprii, imanente. Cu alte cuvinte, în cazul nostru, aceasta înseamnă că pentru o ordine juridică a relațiilor sociale dintre oameni este necesar un sistem specific, omogenizat, juridic, de prescripții etc., a cărui edificare principială se bazează pe „incongruența" constatată de Marx a acestei lumi de reprezentări în raport cu realitatea economică.

De asemenea, aici se exprimă un fapt structural fundamental al dezvoltării sociale ; determinațiile lui cele mai simple, cele mai elementare le vom analiza cînd vom trata munca. Este vorba de faptul că mijloacele realizării unei instituiri teleologice, în cadrul anumitor limite ușor determinabile, au o legătură dialectică proprie, imanentă, iar perfecțiunea ei internă constituie unul din momentele cele mai importante pentru ca ele să funcționeze cu succes în realizarea instituirii. Mijloacele și mijlocirile cele mai diverse ale vieții sociale trebuie deci astfel orientate încît să dezvolte în ele această perfecțiune imanentă care și în domeniul dreptului este una formal-omogenizatoare. Oricît de important ar fi rolul acestui moment în cadrul procesului de ansamblu, oricît de importantă ar fi deci înțelegerea lui corectă, totuși el reprezintă doar o latură a stării de lucruri reale. Căci este cert că nu fiecare perfecțiune imanentă poate realiza același grad de eficiență socială reală. Coerența formală a unui astfel de sistem de organizare se află într-adevăr într-un raport de incongruență cu materialul care trebuie organizat și a cărui oglindire este ; totuși, pentru a-și putea îndeplini funcția sa de organizare, respectivul sistem trebuie să dea seama în mod adecvat atît în planul gîndirii, cît și în plan practic, de anumite momente actual-esențiale ale materialului. Acest criteriu este constituit din două momente eterogene unul față de altul : unul material și unul teleologic. În cazul muncii el apare ca îmbinarea necesară a momentului tehnologic și momentului economic, în drept sub forma coerenței și consecvenței imanent juridice în raport cu obiectivele politico-sociale ale legiferării. Chiar astfel se naște în această instituire teleologică o sciziune a gîndirii

care este formulată de obicei ca dualitatea nașterii dreptului și a sistemului juridic, cu mențiunea că nașterea dreptului nu are un caracter juridic. Această sciziune apare atît de pregnant, încît Kelsen, reprezentant important al formalismului juridic a desemnat uneori legiferarea tocmai ca „mister" [39]. La aceasta se mai adaugă că instituirea teleologică a nașterii dreptului este în mod necesar rezultatul luptei forțelor sociale eterogene (claselor), indiferent dacă este vorba de o luptă dusă pînă la sfîrșit sau de un compromis de clasă.

Revenind la cazul extrem de important din punct de vedere istoric pe care-l citează Marx, acela al receptării actualizate a vechiului, vedem clar cît de complicată trebuie să fie „preistoria" interioară a fiecărei instituiri de acest tip, la cîte alternative — pe diferite trepte — trebuie să corespundă înainte de a se realiza un sistem juridic care să funcționeze unitar-omogen. Doar din perspectiva acestei situații devine inteligibilă semnificația socială a cazului tratat de Marx al apelului la trecut și concepția sa despre așa-numita înțelegere greșită. Răstălmăcirea trecutului se naște primar din nevoile prezentului ; identitatea sau congruența obiectivă din punct de vedere al cunoașterii nu poate fi motivul decisiv al alegerii sau respingerii. Acest motiv constă în posibilitatea de aplicare actuală în împrejurări prezente concrete din punctul de vedere al unei rezultante în lupta intereselor sociale concrete. Prin urmare, faptul că rezultatul unui astfel de proces trebuie să urmeze în mod necesar un drum diferit de cel al dezvoltării economiei apare ca o consecință necesară a bazei structurale a dezvoltării sociale însăși. Dacă raționalizării și unificării logiciste nepermise a procesu-

[39] H. Kelsen. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 1911, p. 411. Mai puțin paradoxal exprimă Kant această incongruență, care se manifestă desigur în modul cel mai clar în cazuri extreme cum sînt revoluțiile. astfel încît revoluția contestă într-adevăr orice legalitate existentă, însă legile revoluției victorioase pot și trebuie să pretindă o deplină valabilitate juridică. Kant : *Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, Leipzig 1907, p. 144 și urm. — Faptul că această concepție modernă despre drept a fost precedată de așa-numitul drept la rezistență ale cărui ecouri mai pot fi întîlnite încă la Fichte și chiar la Lassalle, nu ne interesează aici. Dualitatea socială și eterogenitatea genezei și a valabilității dreptului cunoaște prin aceasta doar o modificare la nivelul fenomenului, nu a esenței ontologice. Aceasta cu atît mai mult cu cît contradicția amintită îmbracă în dreptul la rezistență tot o formă juridică de manifestare, desigur diferită de formele dreptului modern.

lui istoric trebuie să-i opunem, ca fiind necesară, o astfel de inegalitate, în același timp trebuie să luăm atitudine împotriva oricărei concepții care, pe acest temei neagă — empirist sau irațional — orice legitate. Dezvoltarea inegală are — în sens ontologic — un caracter legic în pofida sintezei complicate de componente eterogene pe care o presupune. Faptul că anumite decizii cu caracter alternativ sînt eventual false sau dăunătoare dezvoltării nu schimbă, cu nimic, relativ la procesul de ansamblu, această legitate aparte [40].

Inegalitatea dezvoltării înseamnă „doar" că linia principală a mișcării existenței sociale — accentuarea caracterului social al tuturor categoriilor, relațiilor și raporturilor — nu se poate dezvolta uniform, corespunzător vreunei „logici" raționale, ci astfel încît, pe de o parte, trebuie să o ia pe căi ocolite (chiar lăsînd în urmă înfundături), iar pe de altă parte, complexele izolate, ale căror mișcări unite constituie dezvoltarea de ansamblu, trebuie să se afle unul față de altul într-un raport de necorespondență. Dar aceste abateri de la linia principală a dezvoltării de ansamblu legice se bazează fără excepție pe stări de lucruri necesare ontologic. Dacă acestea sînt cercetate și descoperite în mod corespunzător, atunci legitatea, necesitatea oricăreia dintre aceste abateri nu va întîrzia să iasă la iveală ; condiția este ca analiza lor să se aplice asupra faptelor și raporturilor reale din punct de vedere ontologic. Am citat mai înainte indicația metodologică fundamentală a lui Marx pentru astfel de analize : „Dificultatea constă doar în formularea generală a acestor contradicții. Definirea specificului lor înseamnă totodată și explicarea lor" [41].

A doua problemă pe care Marx o tratează ca dezvoltare inegală în „Introducerea" la „Bazele criticii economiei politice" este cea a artei. Dacă vrem să apreciem corect concepția sa trebuie să subliniem de la început că în acest caz condițiile inegalității se deosebesc calitativ și radical de cele pe care le-am întîlnit în cazul dreptului. Această constatare corespunde pe deplin indicației metodologice a lui Marx pe care am citat-o pentru a doua oară. Aici trebuie să relevăm din nou în mod concret acele componente

[40] Într-o scrisoare, Engels se referă la o astfel de posibilitate în orice decizie statală privitoare la economie și arată corect că eventualele hotărîri greșite pot da naștere la daune mari care nu sînt însă capabile să modifice hotărîtor linia principală a dezvoltării economice. Ausgewählte Briefe, 379, M.E.W., 37, p. 489 și urm.

[41] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, p. 43.

sociale care condiționează fenomenul dezvoltării artei ca dezvoltare inegală. În însemnările fragmentare pe care le cercetăm acum, Marx pornește de la structura socială concretă a societății pe al cărei teren se naște opera de artă care constituie obiectul cercetării. În cadrul acestui demers el rupe de la început, am putea spune anticipat, cu două prejudecăți care au contribuit, datorită așa zișilor lui adepți, la compromiterea metodei lui. Este vorba în primul rînd de concepția că geneza artei, întrucît aceasta ține de suprastructură, ar putea fi derivată simplu și direct din baza economică. Dimpotrivă, Marx, aici deliberat într-un mod foarte succint, ia ca punct de plecare societatea în ansamblul ei, inclusiv tendințele ideologice, ultimele fiind puternic accentuate în exemplul lui Homer. Arta lui este pusă într-o legătură indisolubilă cu mitologia greacă, subliniindu-se insistent că operele lui Homer nu ar fi fost cu putință în mediul istoric al unei alte mitologii și cu atît mai puțin într-o epocă lipsită de mitologie. Altcuiva decît lui Marx, vulgarizatorii i-ar fi reproșat cu siguranță că a neglijat baza economică. Lui Marx i se concede că a văzut determinarea existenței sociale atît de „raporturile mitologizante", cît și de structura economică a epocii. Însă ceea ce gîndește Marx este mult mai mult decît o simplă evitare a vulgarizării. Pe de o parte, el raportează arta la totalitatea raporturilor sociale, iar pe de altă parte el vede că intenția unei opere de artă, a unui artist al unui gen al artei nu poate îmbrățișa totalitatea extensivă a tuturor raporturilor sociale și că aici, în mod obiectiv, trebuie făcută o alegere, anumite momente ale totalității fiind pentru o anumită instituire artistică de o importanță dominantă, așa cum este pentru Homer forma determinată a mitologiei grecești.

În al doilea rînd, în indicarea genezei nu este vorba de o simplă legătură cauzală dintre bază și suprastructură (aici arta). Conexiunea cauzală există desigur întotdeauna ; pentru conceptul marxist al genezei este însă de o importanță decisivă dacă acest tip de determinare este favorabil sau defavorabil nașterii unei arte [42]. În schița lui Marx pe care o cercetăm aici, el vizează direct dezvoltarea inegală însăși. Punctul de plecare este un fapt pe care-l consideră cunoscut și recunoscut : „În ceea ce privește arta, se știe că anumite epoci de înflorie a acesteia nu concordă

[42] Vezi Karl Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, Partea I, Editura politică, 1959, București, p. 207.

cîtuşi de puţin cu dezvoltarea generală a societăţii şi deci nici cu dezvoltarea bazei ei materiale, care constituie oarecum scheletul organizării ei".

Referindu-se la Homer şi Shakespeare el constată că „...în domeniul artei anumite forme importante ale acesteia nu sînt posibile decît pe o treaptă inferioară a dezvoltării artelor". Şi el încheie aceste consideraţii în modul următor : „Dacă în sfera artei acest lucru se întîmplă în ceea ce priveşte raportul dintre diferitele ei genuri, este cu atît mai puţin cazul să ne mirăm că acelaşi fenomen are loc în raportul dintre întregul domeniu al artei şi dezvoltarea generală a societăţii" [43]. Apoi urmează propoziţia, citată de două ori, despre formularea generală a acestei probleme, despre rodnicia specificării.

Prin urmare, dezvoltarea inegală este pentru Marx un fapt incontestabil, iar sarcina ştiinţei constă în lămurirea condiţiilor şi cauzelor ei. Pentru realizarea acestei sarcini există o bază general metodologică chiar în consideraţiile fragmentare analizate, unde Marx arată — în cadrul totalităţii depline a societăţii — că fiecare gen de artă, datorită naturii lui specifice, se află într-un raport specific cu anumite momente ale acestei totalităţi, momente ale căror forme şi conţinuturi influenţează în mod decisiv dezvoltarea lui particulară, concretă. Repetăm : acest proces poate avea loc doar în cadrul general al dezvoltării de ansamblu, a stadiului respectiv şi a tendinţelor lui etc. Însă, întrucît fiecare din aceste momente şi mai ales acelea cu care respectivul gen de artă este legat special şi intim ridică cu necesitate internă problema caracterului favorabil sau nefavorabil, simultan cu simpla existenţă a artei este dată şi inegalitatea dezvoltării ei. Din acest punct de vedere, accentul pe care îl pune Marx pe mitologia greacă înţeleasă ca factor hotărîtor al naşterii epopeilor homerice are o importanţă metodologică ce depăşeşte explicarea concretă a fenomenului. Căci prin aceasta el desemnează acel fenomen social specific a cărui prezenţă sau absenţă, a cărui esenţă şi modalitate dobîndeşte o importanţă decisivă atît pentru naşterea cît şi pentru dezvoltarea eposului în calitate de caracter favorabil sau nefavorabil al mediului social. (Să ne gîndim la rolul jucat de mitologie la Virgil şi eposul de mai tîrziu, precum şi la poeziile epice ale Orientului). Din păcate, acest imbold metodologic al lui Marx nu a avut un ecou deosebit la continuatorii săi. Chiar

[43] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, ed. cit. p. 43.

Plehanov şi Mehring tratează fenomenele artistice precumpănitor abstract sociologic, iar odată cu stalinismul apare o nivelare pur mecanică, o deplină indiferenţă faţă de dezvoltarea inegală şi de-sine-stătătoare a genurilor artistice. Din motive metodologice trebuie să amintesc aici propria mea lucrare unde am încercat să arăt cum, în temeiul celor indicate de Marx, aceeaşi dezvoltare capitalistă a dus la o înflorire nemaicunoscută pînă atunci a muzicii, în timp ce pentru arhitectură ea a devenit sursa unei problematici tot mai complexe şi tot mai greu de rezolvat [44].

Ţine de esenţa ontologică a existenţei sociale ca toate direcţiile, tendinţele care se manifestă în cadrul ei să se compună din acte individuale, condiţionate de alternative. În artă unde marea majoritate a obiectivărilor luate în consideraţie este produsul nemijlocit al actelor individuale, această structură generală dobîndeşte o semnificaţie specifică, adică legea dezvoltării inegale îşi pune aici pecetea asupra actelor individuale înseşi mai profund şi mai hotărîtor. Baza general ontologică a acestui fenomen este cunoscută şi recunoscută. Este vorba de faptul sesizat încă de Hegel că acţiunile oamenilor conduc la alte rezultate decît cele propuse în obiectivele subiective, că, deci, vorbind într-un mod general foarte rudimentar, de regulă oamenii îşi fac istoria cu o conştiinţă falsă. Pe parcursul dezvoltării marxismului această constatare a fost redusă la un mijloc esenţialmente polemic al politicii : la demascarea adversarului printr-o critică, întemeiată precumpănitor gnoseologic, a necoincidenţei ideologiei sale cu faptele. Fără a intenţiona să analizăm aici cînd, unde şi în ce măsură această practică este conformă cu adevărata concepţie a lui Marx, trebuie să reamintim că el însuşi nu a considerat niciodată această problemă doar gnoseologic, ci întotdeauna ontologic. De aici reiese că el nu s-a limitat doar la demascarea critică a urmărilor negative ale unor astfel de inadecvări, ci a indicat şi cazurile importante în care au existat „autoamăgiri" ideologice necesare din punctul de vedere al istoriei universale şi deci fructuoase care i-au ajutat pe oameni să facă acele fapte mari, altfel inaccesibile pentru ei [45].

[44] G. Lukács : Werke, Band 12, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Neuwied/Rhein, 1, 63, II 375 ff und 448 ff.

[45] Karl Marx, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 8, Editura politică, Bucureşti, 1960, p. 119.

Fenomenul pe care-l cercetăm acum are într-adevăr ca bază ontologică această „conştiinţă falsă" generală, dar o depăşeşte considerabil. Este vorba deci de faptul că un artist care împărtăşeşte „conştiinţa falsă" a timpului său, a naţiunii, a clasei sale poate, în anumite condiţii, cînd practica sa artistică este confruntată cu realitatea, să se smulgă din lumea prejudecăţilor sale şi să perceapă natura profundă şi adevărată a realităţii. Desigur, în anumite împrejurări el poate, dar nu este obligatoriu să poată. Marx a observat acest fenomen încă în perioada tinereţii. În critica pe care o face lui Eugène Sue, el vorbeşte despre unul din personajele reuşite ale romanului său, afirmînd că : „Eugène Sue s-a ridicat deasupra orizontului concepţiei sale mărginite despre lume. El a sfidat prejudecăţile burgheziei" [46]. Cîteva decenii mai tîrziu, Engels formulează acest raport ideologic mai amănunţit şi mai exact în scrisoarea către Mary Harkness. El scrie : „Realismul de care vorbesc eu poate să se manifeste chiar împotriva vederilor autorului". Şi după ce a analizat acest fenomen la Balzac, el îşi sintetizează concepţia : „Faptul că Balzac a fost, astfel, nevoit să acţioneze împotriva propriei sale simpatii de clasă şi prejudecăţi politice, că a *văzut* necesitatea pieirii nobililor săi iubiţi, pe care îi descrie ca pe nişte oameni care nici nu merită o soartă mai bună, faptul că a recunoscut pe adevăraţii oameni ai viitorului acolo unde puteau fi cu adevărat găsiţi la acea epocă — iată ce consider eu drept unul din cele mai mari triumfuri ale realismului şi drept una din cele mai minunate trăsături ale bătrînului Balzac" [47].

Nu este aici locul să insistăm mai mult asupra importanţei acestei constatări pentru înţelegerea artei şi a istoriei ei. În diferite studii am încercat să o aplic şi concretizez. Nu trebuie să insistăm prea mult nici asupra faptului că pentru „ideologia monolitică a stalinismului" întreaga teorie a lui Marx despre dezvoltarea inegală a artelor a fost şi a rămas detestabilă. Pentru problema noastră principală mai trebuie să observăm că prin aceasta conceptul adecvat al lui Marx despre caracterul favorabil sau nefavorabil al unei perioade pentru artă

[46] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1958, p. 192.

[47] Karl Marx, F. Engels, *Despre artă şi literatură*, E.P.L.P., Bucureşti, 1953, p. 136.

(pentru anumite genuri artistice) se concretizează şi adînceşte considerabil în sens dialectic. Anume se vădeşte că în cadrul acestui caracter favorabil sau nefavorabil, care, deşi se manifestă foarte diferenţiat, relativ la diferitele genuri ale artei, rămîn totuşi categorii sociale generale, că pot exista şi există efectiv şi alte alternative individuale pentru artiştii individuali. Astfel dezvoltarea inegală ia o înfăţişare de înalt nivel dialectic, căci într-o perioadă nefavorabilă se pot naşte întotdeauna opere de artă însemnate. Desigur acest fapt nu suprimă caracterul nefavorabil — o astfel de interpretare conduce cu necesitate la simplificări vulgarizatoare —, ci este pus în lumină aspectul că în cadrul unei dezvoltări inegale este posibilă una nouă, mai înaltă. (Firește, de aici decurge şi reversul : caracterul favorabil al împrejurărilor nu constituie o garanţie pentru înflorirea artelor).

Oricît de fragmentară ar fi această expunere — şi ea trebuie să fie astfel, dacă vrem să nu anticipăm într-un mod inadecvat asupra problemelor care pot fi tratate corespunzător doar în partea a doua sau chiar în etică — ea nu poate fi încheiată fără a ne referi fie şi sumar la o problemă ontologică a dezvoltării generale a existenţei sociale, problemă în care se exprimă un nou aspect atît al istoricităţii sale, cît şi al progresului obiectiv în cadrul ei : problema genului uman. Încă din perioada de tinereţe Marx a respins interpretarea static-naturală, care exclude considerarea totalităţii, pe care i-o dă Feuerbach. În teza a VI-a asupra lui Feuerbach, Marx scrie că acesta, datorită concepţiei sale fundamentale false, este constrîns : „1) să facă abstracţie de mersul istoriei, să considere sentimentul religios în mod izolat şi să presupună un individ uman abstract — *izolat*. 2. de aceea la el esenţa umană nu poate fi privită decît ca „specie", ca generalitate lăuntrică, mută, care uneşte numai prin legături naturale mulţimea indivizilor" [49]. Cele două extreme false care apar la Feuerbach sînt, pe de o parte, individul izolat, abstract, iar pe de altă parte muţenia naturală a genului.

Cu aceasta ne aflăm din nou în centrul specificului existenţei sociale. Că viaţa organică produce genuri, este un loc comun. În ultimă instanţă ea produce doar genuri, căci exemplarele individuale, care realizează genurile real şi nemijlocit, se nasc şi pier, doar genul se conservă con-

[49] Karl Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, Bucureşti, 1958, p. 7.

stant în această schimbare, atîta timp cît el se autoconservă. Relaţia care se creează aici între exemplar şi gen este una pur naturală, pe deplin independentă de orice conştienţă, de orice obiectivare conştientă. Genul se realizează în exemplare, iar acestea realizează genul în procesul vieţii lor. Că genul nu poate avea conştiinţă, se înţelege de la sine. Se înţelege de la sine şi faptul că în exemplarul natural nu se poate naşte o conştiinţă a genului. Şi aceasta nu pentru că animalele superioare nu ar avea conştiinţă, fapt infirmat de mult de experienţă şi ştiinţă, ci mai curînd pentru că producţia şi reproducţia reală a vieţii lor nu creează pentru ele acel tip de relaţii prin care să se exprime obiectiv unitatea dihotomică a exemplarului şi a genului. Este clar că acest moment decisiv îl poate constitui doar munca, desigur cu toate consecinţele pe care le implică pentru comportarea oamenilor faţă de mediul lor, faţă de natură şi de semenii lor. Tînărul Marx descrie în repetate rînduri deosebirea dintre animal şi om pornind în mod constant de la muncă şi urmările ei. Astfel, în „Ideologia germană" arătînd că apariţia limbii se datoreşte necesităţii de comunicare a oamenilor între ei, Marx scrie despre animal : „Oriunde există o relaţie, ea există pentru mine ; animalul nu «are relaţii» cu nimic şi în genere nu are relaţii. Pentru animal, relaţiile sale cu alţii nu există ca relaţii [49]. Tot astfel în „Manuscrisele economico-filozofice", unde Marx cercetează consecinţele pe care le are schimbul între oameni şi unde arată că de abia prin aceasta diferenţierea oamenilor devine un moment important şi preţios al relaţiilor sociale. La animale lucrurile se prezintă altfel : „Caracterele particulare ale diferitelor rase de animale de aceeaşi specie prezintă, de la natură, deosebiri mai mari decît cele existente între aptitudinile şi activităţile diferiţilor oameni. Dar deoarece animalele sînt incapabile să facă *schimb*, nici unuia dintre ele nu-i aduc vreun folos caracterele deosebite ale unui animal de aceeaşi specie, dar de altă rasă. Animalele nu pot pune laolaltă diferitele însuşiri ale speciei lor ; ele nu pot contribui cu nimic la folosul şi confortul *comun* al speciei lor" [50]. Diferenţe de acest tip şi altele asemănătoare dau expresie faptului că genul, ca un raport pur biologico-vital, nu

[49] *Ibidem*, p. 31.
[50] Marx, Engels, *Scrieri din tinereţe*, ed. cit., p. 599.

poate avea decît o generalitate mută, un conținut foarte concret și diferențiat.

La prima vedere, reproșul suplimentar adresat lui Feuerbach — că ia în considerație doar individul izolat și nu omul concret (social) — pare a nu rezulta din aceeași stare de lucruri. Este o simplă aparență, deși această obiecție a lui Marx nu este orientată înapoi, în comparație cu ființa generică pur biologică a animalelor, ci înainte, relativ la o societate cu o diviziune a muncii foarte dezvoltată în care legătura dintre individ și ființa lui generică poate să nu mai fie conștientă. În mod normal munca este aceea care creează primar această relație. Tot în „Manuscrisele economico-filozofice" Marx scrie : „De aceea, tocmai în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca *ființă generică*. Această producție este viața lui generică activă. Datorită acestei producții natura apare ca operă a sa și realitate a sa. De aceea obiectul muncii este *obiectivarea vieții generice a omului* : căci el — omul — nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci efectiv prin muncă, și se contemplă deci pe sine însuși într-o lume creată de el" [51]. Iar în alt pasaj al aceleiași lucrări el trage concluziile din toate dezvoltările anterioare : „Individul este o *ființă socială*. Manifestarea lui de viață, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viață *colective*, săvîrșită împreună cu alții, este deci o manifestare și afirmare a *vieții sociale*" [52]. Ceea ce de obicei este numit individ izolat se bazează pe o stare de conștiință particulară în cadrul socialității fundamental obiective și subiective a omului. Poziția ontologică care susține că omul, întrucît este om, este o ființă socială, că în fiecare din actele vieții sale, indiferent dacă acesta se oglindește în conștiința sa, el se realizează permanent și fără excepție și totodată realizează treapta de dezvoltare respectivă a genului uman, deși în formele cele mai diferite, contradictoriu, nu este o teză care îi aparține în exclusivitate lui Marx. De la Aristotel la Goethe și Hegel acest adevăr a fost subliniat în mod repetat, concret și hotărîtor. În sprijinul acestei afirmații este suficient să amintim una din ultimele convorbiri ale lui Goethe în care el, bazîndu-se pe propria-i experiență, evidențiază, în opoziție cu Soret,

[51] Ibidem, p. 556.
[52] Ibidem, p. 578.

inevitabilitatea absolută a relației reciproce dintre individ și societate în oricare din manifestările vieții [53].

Faptul că cel puțin în societățile dezvoltate, foarte frecvent în perioadele de criză, în mintea indivizilor se poate naște reprezentarea că toate relațiile individului cu societatea sînt pur exterioare, secundare, derivate, eventual produse artificial, și că pot fi realizate și suprimate după voie, este un fapt de istoria culturii. De la eremiții primelor secole de creștinism pînă la „teoria derelicțiunii" (Geworfenheitslehre) a lui Heidegger el joacă un rol de neevitat în istoria gîndirii. De la robinsonadele clasice pînă la ceea ce în critica existențialismului a fost numit robinsonada decadenței, această concepție domină pînă astăzi o parte considerabilă a ideologiei burgheze. Sprijinită de tradiția creștină modernizată de Kirkegaard, de pretinsa exactitate a fenomenologiei lui Husserl, ea primește chiar o întemeiere pseudoontologică : individul izolat este în lumea umană ceea ce este originar din punct de vedere ontologic, întemeind restul. Desigur, cu ajutorul unei „intuiții a esențelor" este posibil să gîndim toate relațiile omului, toate raporturile sale sociale ca fiind derivate de aici, ca fiind create de individul izolat și deci revocabile de către el. Ține de esența acestei metode — care „pune între paranteze" realitatea — să șteargă deosebirea dintre ceea ce este dat primar ontologic și reflexele subiective ale acestui dat, să prezinte consecința drept bază și invers. Totuși, faptele fundamentale nu sînt modificate astfel. În primele sale comedii, Shaw a prezentat în mod spiritual modul în care rentierii se simt „liberi", „nedeterminați" de către societate și modul în care societatea le amintește în mod brutal cît de pronunțat sociale erau bazele „independenței" lor. În „Bazele criticii economiei politice" criticînd primele robinsonade, Marx combate această prejudecată. „Cu cît pătrundem mai adînc în istorie, cu atît mai mult individul — deci și individul care produce — ne apare dependent, aparținînd unui ansamblu mai cuprinzător : inițial — într-un mod cu totul natural încă — el este legat de familie și de familia care, dezvoltîndu-se, devine gintă, iar mai tîrziu el este legat de obște în diferitele ei forme, rezultată din ciocnirea și contopirea ginților. Abia în secolul al XVIII-lea în „societatea civilă", diferitele forme de legă-

[53] *Gespräch mit Soret*, 5 Ian. 1832. *Goethes Gespräche mit Eckermann*, Insel Ausgabe, Leipzig, O.J., 702.

tură socială apar în raport cu individul ca simple mijloace pentru atingerea scopurilor lui private, ca o necesitate exterioară. Dar epoca care generează acest punct de vedere, punctul de vedere al individului singularizat e tocmai epoca relațiilor sociale celor mai dezvoltate (și, din acest punct de vedere, generale). Omul este în sensul strict literal al cuvîntului un ζῶον πολιτικόν nu numai un animal social, ci un animal care numai în societate se poate singulariza" [54]. Marx polemizează cu natura imaginată, care ține doar de conștiință, nu cu natura ontologică a individului izolat, avînd mereu în vedere marile probleme ale teoriei sociale. În fond este vorba de faptul că nu indivizii „construiesc" societatea, că dimpotrivă, ei se nasc în societate din dezvoltarea societății, că deci — pentru a mai repeta încă o dată cele subliniate — complexul real are întotdeauna prioritate ontologică față de părțile sale componente. În „Sfînta familie" Marx polemizează în același spirit atunci cînd critică concepția hegelienilor de stînga (și în general concepția liberală), potrivit căreia individul izolat ar fi acel „atom" dintr-o masă care este „sintetizată" de stat. Dimpotrivă, acesta este edificat doar pe baza societății, iar „atomii" există și acționează în ea condiționați întotdeauna de structura ei reală [55].

Dacă depășim această falsă problemă și revenim la relația reală dintre individ și gen, constatăm că realizarea caracterului generic în individ este indisolubil legată de acele raporturi reale în cadrul cărora individul își produce și reproduce existența reală, deci de dezvoltarea individualității înseși. Acest fapt are pentru întreaga problemă consecințe structurale și istorice hotărîtoare. În relația „mută" a exemplarului animal față de genul său acesta rămîne un pur în-sine și se raportează, corespunzător, întotdeauna la sine însuși, se realizează în exemplar în formă pură și abstractă ; comportarea exemplarului incremenește într-un atare caracter generic, atîta timp cît genul se conservă filogenetic.

Însă întrucît relația omului cu genul uman este din capul locului formată și mijlocită de categorii sociale cum ar fi munca, limba, schimbul, comunicația etc., întrucît ea nu este principial, niciodată „mută", ci se poate realiza doar în raporturi și relații cu acțiune conștientă, în ca-

[54] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, ed. cit., p. 16.
[55] K. Marx, F. Engels, *Opere*, E.S.P.L.P., București, 1958, vol. 2, p. 127.

drul genului uman, care la început există de asemenea doar în sine, se nasc realizări parțiale concrete, care tocmai prin parțialitatea și particularitatea lor concretă iau locul acestui în-sine în dezvoltarea conștiinței genului. Deci este vorba de următoarele: caracterul general de specie biologic natural al omului care există în sine și care, ca un astfel de în sine, trebuie să se mențină necontenit, se poate realiza ca gen uman doar în măsura în care complexele sociale care există la un moment dat acționează tocmai în parțialitatea și particularitatea lor concretă, astfel încît „mutenia" ființei generice să fie depășită de membrii unei astfel de societăți, ei devenind conștienți, în cadrul acestui complex, ca membrii ai acestui complex de caracterul lor generic. Contradicția obiectivă fundamentală a acestui raport se exprimă în faptul că conștientizarea genului în această parțialitate și particularitate conduce cu necesitate la mascarea mai mult sau mai puțin completă a caracterului general al speței, sau cel puțin la situarea ei într-un plan îndepărtat. Așa cum conștiința specific umană se poate naște doar în legătură cu activitatea socială a oamenilor și ca urmare a ei (munca și limba), tot astfel conștiința coapartenenței la gen se naște din convietuirea lor concretă și din acțiunile lor comune. De aici rezultă că la început nu umanitatea însăși apare ca gen, ci respectiva comunitate umană concretă, în care trăiesc, muncesc și se află în relații concrete respectivii oameni. Chiar din aceste motive, nașterea conștiinței generice umane are cele mai diferite ordine de mărime și trepte de la ginții legate aproape exclusiv natural pînă la marile națiuni.

Fixarea acestui fenomen fundamental nu epuizează contradicția amintită. În special trebuie să avem în vedere că de la dizolvarea comunismului primitiv, complexele sociale despre care am vorbit pînă acum nu au mai putut fi unitare interior: apăruseră clasele. Nu ne putem propune aici ca sarcină fie și doar schițarea cea mai sumară a acestei dezvoltări. Trebuie să remarcăm doar că structura internă pluralistic dinamică a fiecărui complex dat vădește, de-a lungul istoriei, variațiile cele mai mari, care au adesea un caracter pe deplin contradictoriu. Astfel, sistemul castelor este orientat spre stabilizarea statică a complexelor pe care le include, în timp ce forma cea mai dezvoltată și cea mai pur socială a acestei structuri, stra-

tificarea claselor, acționează de regulă într-o direcție dinamic-progresivă. Deși această structură există în fiecare complex social concret, ne-am face vinovați de o neglijență grosolană din punctul de vedere al problemei noastre dacă nu am lua cunoștință de faptul că aceste două sisteme ale comunităților sociale umane se află unul față de altul într-un raport de concurență, ale cărui simptome acute se manifestă clar doar în perioadele de criză. Istoria este plină de coalizări, în propriul stat, a unor clase, cu state străine împotriva adversarilor ei de clasă. Faptul se explică desigur prin aceea că oamenii simt statul lor ca fiind al lor doar cu condiția unei anumite dominații de clasă (sau a unui anumit echilibru al claselor). Aici se manifestă caracterul concret al conștiinței sociale a genului. În timp ce genul biologic, mut este ceva pur obiectiv, ce nu poate fi modificat de exemplar, raportul omului cu complexul social în care el realizează conștiința sa a genului este un raport activ, de participare, constructiv sau destructiv. De aceea, sentimentul de apartenență la o comunitate concretă sau cel puțin obișnuirea cu ea reprezintă condiția indispensabilă pentru nașterea genului în sens social. Desigur, aceasta nu înseamnă că este vorba doar de un fenomen de conștiință. Conștiința este în primul rînd forma de reacție (ce are un caracter alternativ) față de raporturile concrete diferite din punct de vedere social-obiectiv și chiar spațiul de acțiune al respectivelor alternative este limitat în mod obiectiv economico-social. Ea este reacția individului, adesea neclară, doar afectivă, față de mediul social existent care îi este dat.

Fără a analiza aici variante concrete, trepte concrete etc., este suficientă o simplă privire asupra dezvoltării generale pentru a constata o tendință de creștere continuă a unor astfel de complexe, creștere care este, desigur, inegală și care nu este ferită de recăderi. Nici pentru acest fapt nu sînt necesare dovezi. Că odinioară pămîntul era populat de nenumărate ginți mici care adesea nu aveau habar de ginta vecină și că astăzi lumea este pe cale de a se constitui ca o unitate economică, ca o interdependență cuprinzătoare și omnilaterală care să includă și popoarele cele mai izolate, este un fapt incontestabil. Aici ne interesează doar că această integrare, derivînd din dezvoltarea economică, s-a realizat de cele mai multe ori fără știința, adesea chiar împotriva voinței participanților. Unirea spontană, de nestăvilit a oamenilor într-un

gen care să nu mai fie mut, pur natural, în genul uman este deci un alt fenomen secundar necesar al dezvoltării forțelor productive. Am arătat că această dezvoltare conduce în mod necesar la dezvoltarea capacităților indivizilor umani ; acest proces este completat de procesul indicat mai sus, procesul care generează nașterea genului uman. Și aici trebuie să atragem atenția că este vorba de o perspectivă pur ontologică, de calea spre genul uman în sens social, ca transformare a în-sinelui natural într-un pentru-noi, transformare care prospectiv își atinge deplina dezvoltare într-un pentru-sine. De aceea, această considerare pur ontologică nu implică o considerare valorică, nici o trimitere la valorile sociale obiective. Totuși această dezvoltare — ca și aspectul precedent, dezvoltarea superioară a capacităților umane — implică diferite forme necesare ale instituirii valorice social-obiective. Dar toate acestea sînt probleme pe care este mai bine să le analizăm amănunțit într-un stadiu mult mai concret al cunoașterii socialității. Pentru moment rămîne hotărîtoare doar constatarea ontologică indiscutabilă că dezvoltarea forțelor de producție trebuie să conducă în mod necesar la acest progres : așa cum munca chiar la începuturile ei a realizat transformarea unui animal în om, tot astfel permanenta ei dezvoltare tot mai înaltă a determinat nașterea genului uman în sensul lui propriu-zis social.

Și pentru ca această simplă constatare a unui fapt ontologic, desigur fundamental, să nu dea naștere nici unei interpretări greșite sînt necesare cîteva observații suplimentare. În primul rînd, procesul amintit nu este unul teleologic. Toate transformările relațiilor naturale dintre oameni și ale celor cu natura în relații sociale se realizează datorită modificărilor spontane ale realității economice. Legic este doar faptul că, în pofida a numeroase staghări și involuții, tendința de ansamblu a economiei produce atît o creștere a socialității în formele de relații ale oamenilor, cît și o integrare a micilor comunități în comunități tot mai extinse și mai cuprinzătoare, că legătura dintre diferitele complexe sociale este, intensiv și extensiv, antrenată într-un continuu proces de creștere. În cele din urmă, capitalismul creează pentru prima dată în istorie o economie mondială, de fapt, dependența economică a fiecărei comunități umane de toate celelalte. Nașterea genului uman în sens social este produsul neintenționat-necesar al dezvoltării forțelor de producție.

În al doilea rînd, şi aici trebuie să vorbim despre dezvoltarea inegală, ceea ce confirmă încă o dată caracterul neteleologic al acestui progres. Nu toate formaţiunile sînt definite de aceeaşi tendinţă spre propria reproducţie lărgită. Marx demonstrează de exemplu, că aşa-numitele raporturi de producţie asiatice sînt orientate tendenţial, în ceea ce priveşte baza lor economică, spre reproducţia simplă [56]. Aici se nasc, din punctul de vedere al progresului care ne interesează, înfundături care în ultimă instanţă, după lungi stagnări, dispar doar odată cu pătrunderea capitalismului, odată cu distrugerea venită din exterior a vechilor forme economice. Şi economia sclavagistă antică s-a transformat într-o înfundătură, de un cu totul alt tip economic, care a putut evolua spre feudalism doar datorită unei „întîmplări" istorice — pătrunderea în cadrul ei a popoarelor germanice migratoare. În al treilea rînd, caracterul neteleologic al acestei dezvoltări legice se vădeşte şi în aceea că — la fel ca în cazul dezvoltării capacităţilor umane — mijlocul concret al realizării se află într-o continuă contradicţie cu lucrul însuşi : războaie sîngeroase, aservirea, ba chiar distrugerea unor popoare întregi, pustiiri şi degradări umane, înrăutăţiri ale relaţiilor dintre popoare, mergînd pînă la o ură seculară — acestea sînt „mijloacele" nemijlocite cu ajutorul cărora s-a realizat şi se mai realizează încă această integrare a umanităţii în gen.

Că ea se realizează totuşi rămîne un fapt tot atît de sigur ca şi dezvoltarea capacităţilor umane. Istoria universală, care abia pe această treaptă de dezvoltare se manifestă ca o realitate socială, este ea însăşi o categorie istorică. În „Bazele criticii economiei politice" Marx spune : „Istoria universală nu a existat întotdeauna ; istoria ca istorie universală este un rezultat" [57]. Faptul că ştiinţa istoriei este astăzi pe cale să descopere şi să prezinte procesul care a creat această situaţie, că deci încă astăzi există premise ale unei ştiinţe a istoriei universale, nu contrazice, ci dimpotrivă, confirmă această constatare ontologică. Căci în ştiinţă această istorie universală îşi poate descoperi doar inexistenţa ei ontologică de pînă acum, iar în aceasta desigur, ceea ce este extrem de important de cercetat, procesul tot mai puternic, deşi ine-

[56] Karl Marx, *Capitalul*, ed. cit., vol. 23, p. 367.

[57] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, ed. cit., vol. 1, p. 43.

gal, al integrării unităților mai mici în cele mai mari, relația reciprocă tot mai accentuată, atît extensiv cît și intensiv, influența ei asupra structurilor interne etc. Istoria universală ca o realitate socială, rămîne totuși un fenomen care ține de cea mai recentă fază de dezvoltare pentru care, în calitate de treaptă pregătitoare, este caracteristic faptul că în ea reacțiile subiective ale oamenilor și ale grupelor de oameni sînt adesea departe de a corespunde unei astfel de situații obiective, manifestînd chiar o rezistență îndîrjită față de ea ; desigur, mersul lucrurilor demonstrează că necesitatea economică trebuie totuși să se impună.

Deci în cazul nașterii unui gen uman care nu mai este mut avem de a face cu aceeași problemă cu care ne-am confruntat atunci cînd am constatat dezvoltarea capacităților umane și contradicțiile ei (înstrăinare etc.). Linia principală generală și legică a tendinței economice fundamentale se realizează în forme care vădesc nu doar o inegalitate a dezvoltării concrete, se manifestă nu doar într-un mod contradictoriu în interior, ci se află nemijlocit într-un raport de contradicție cu urmările obiective hotărîtoare ale dezvoltării legice fundamentale.

Acest caracter contradictoriu poate fi surprins în mod adecvat doar din perspectiva unei prezentări ontologice a totalității dezvoltării sociale, a întregii ei dinamici și legități. Aici, unde trebuie să ne mărginim doar la un aspect, totuși central, al ontologiei lui Marx a existenței sociale, la prioritatea ontologică a sferei economice, putem anunța dezvoltările concrete de mai tîrziu, doar prin indicații extrem de abstracte despre conexiunea reală din interiorul totalității sociale. Dacă orice societate este concepută ca un complex, atunci vedem că ea este constituită într-un mod foarte complicat din complexe eterogene care, din acest motiv, acționează unul asupra altuia în mod eterogen. Să ne gîndim doar la diferențierea în clase care acționează antagonist și la complexele relativ autonome care constituie sistemele de mediere (drept, stat etc.). Nu trebuie să uităm nici faptul că și aceste complexe parțiale constau la rîndul lor din complexe, din grupe de oameni și indivizi izolați a căror reacție față de mediul lor — care formează baza tuturor complexelor de mediere și diferențiere — se întemeiază inevitabil pe decizii opționale.

Acțiunea reciprocă a tuturor acestor forțe dinamice creează la prima vedere, nemijlocită, un haos sau cel puțin un cîmp de luptă al valorilor în conflict care cu greu poate fi sesizat în ansamblul său ; în aceste condiții pare extrem de dificil, chiar imposibil, ca individul să-și formeze o concepție de ansamblu pentru a-și întemeia deciziile condiționate de alternative. Dintre toți gînditorii trecutului celui mai apropiat, Max Weber este acela care a surprins în modul cel mai pătrunzător și a descris în modul cel mai plastic această situație. În expunerea sa „Știința ca profesiune" se spune : „Imposibilitatea de a reprezenta «științific» atitudinile practice... are cauze foarte profunde. Ea este principial fără sens pentru că diferitele ordine de valori ale lumii sînt angajate într-o luptă reciprocă insolubilă... Oricum ar fi, astăzi știm din nou că ceva poate fi sfînt, nu numai deși nu este frumos, ci *pentru că* și *în măsura* în care nu e frumos, iar înțelepciunea cotidiană știe că ceva poate fi adevărat deși și pentru că nu este frumos, sfînt și bun... Aici se ceartă între ei diferiți zei, iar cearta lor este veșnică. Lucrurile se petrec ca în lumea veche, nelipsită încă de farmecul zeilor și demonilor ei, doar în alt sens : așa cum Elena a făcut sacrificii pentru Afrodita, apoi pentru Apollo și mai ales pentru fiecare din zeii orașului ei, tot astfel și astăzi, doar că fără farmecul plasticii mistice a acelui comportament, plastică adevărată în esența ei. Iar asupra acestor zei și a luptei lor domnește destinul, însă în mod cert nici o «știință»... În funcție de ultima atitudine individul îl consideră pe unul diavol și pe celălalt Dumnezeu ; individul trebuie să decidă care este *pentru el* Dumnezeu și care diavol. Și astfel se întîmplă în toate domeniile vieții... Zeii cei mulți din vechime, desacralizați și de aceea în forma unor forțe impersonale își părăsesc mormintele, vor să se înstăpînească asupra vieții noastre și își reîncep lupta veșnică dintre ei" [58]. Antinomiile expuse aici în forma unui scepticism tragic-patetic se pot regăsi în atitudinile de mai tîrziu, pînă astăzi chiar, față de acest complex problematic. Însă neopozitivismul și existențialismul, cei doi poli dependenți unul de altul, le-au dezvoltat prin abstractizare și banalizare. În cadrul primului se ajunge la o „suprimare" manipulatorie a tuturor conflictelor, în cadrul celui de al doilea, datorită deplasării tu-

[58] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 545.

turor alternativelor în spațiul vid al unei subiectivități abstracte și care nu există obiectiv tocmai în virtutea acestui caracter abstract, la o antinomică găunoasă.

Marxismul tradițional nu poate învinge nici măcar astfel de adversari. În cadrul lui ia naștere un fals dualism întemeiat gnoseologic al existenței sociale și conștiinței sociale care tocmai de aceea trece pe lîngă problemele ontologice hotărîtoare. Plehanov, fără îndoială teoreticianul cel mai bine pregătit filozofic al perioadei prelenințiste, a formulat, după cîte știu, această teorie în modul cel mai pregnant. El determină în felul următor raportul dintre bază și suprastructură : Prima constă din „nivelul forțelor de producție" și din „raporturile economice determinate de el". Pe această bază se naște, deja ca suprastructură, „ordinea social-politică". De abia pe acest temei se clădește conștiința socială pe care Plehanov o definește astfel : „*psihologia omului social* determinată, pe de o parte, în mod nemijlocit de către economie, iar pe de altă parte de către ordinea social-politică care provine de aici". Ideologiile oglindesc „proprietățile acestei psihologii" [59]. Nu este greu de observat că Plehanov se află aici în întregime sub influența teoriilor cunoașterii din secolul XIX. Acestea s-au născut în special din efortul de a întemeia filozofic cuceririle științelor moderne ale naturii. Ca model a funcționat firește fizica : pe de o parte, existența determinată legic, unde nu putea fi vorba de o prezență a conștiinței ; pe de altă parte, conștiința pur cunoscătoare a științelor naturii, care la rîndul ei nu pare a include în sine pentru a funcționa ceva de domeniul existenței. Fără să pătrundem aici în analiza problematicii unei astfel de teorii a cunoașterii pure, să constatăm doar că în cadrul ei această dualitate pură a existenței fără conștiință și a conștiinței fără existență are o justificare relativă, însă doar metodologică. Și includerea vieții organice în cîmpul problematic al teoriei cunoașterii nu tulbură funcționarea acestui model întrucît, așa cum am văzut, conștiința poate fi considerată și la animalele superioare ca epifenomen al purei naturalități. Abia aplicarea acestei scheme a iluziei gnoseologice la existența socială pune în lumină, spărgînd acest cadru îngust, o antinomie insolubilă. Teoria burgheză a cunoașterii rezolvă această problemă printr-o interpretare idealistă

[59] G. W. Plehanov, *Die Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart — Berlin, 1922, p. 77.

pură a tuturor fenomenelor sociale, ceea ce are ca urmare firească dispariția ca și totală a caracterului existențial al existenței sociale. Chiar și N. Hartmann procedează în același mod.

Astfel, urmașii lui Marx s-au văzut într-o situație dificilă. Întrucît Marx a atribuit pe bună dreptate legităților economice o valabilitate generală asemănătoare cu cea a legilor naturii, era foarte la îndemînă să se aplice acest tip de legitate, fără nici o altă concretizare sau restrîngere la existența socială. Prin aceasta s-a născut însă o dublă deformare a situației ontologice. În primul rînd, existența socială însăși, și în special realitatea economică, apare — contrar concepției lui Marx — ca ceva pur natural (în ultimă instanță o existență fără conștiință) ; am văzut cît de tîrziu apare la Plehanov conștiința ca problemă în general. Teoria lui Marx, conform căreia consecințele economice legice ale actelor teleologice particulare (deci declanșate conștient) dețin o legitate obiectivă proprie, nu are nimic comun cu astfel de teorii. Opunerea metafizică a existenței și a conștiinței sociale se află la antipodul ontologiei lui Marx, unde orice existență socială este indisolubil legată de acte conștiente (instituiri alternative). În al doilea rînd, se manifestă o exagerare mecanico-fatalistă și a necesității economice. (Acest aspect îl privește mai puțin pe Plehanov însuși și mai mult marxismul vulgar în general.) Este vorba de un lucru mult prea cunoscut pentru a mai fi nevoie de o critică amănunțită. Trebuie precizat doar că „completarea" neokantiană a lui Marx vizează doar aceste deformări și nu poziția lui Marx. Atunci cînd Marx în „Prefața" la „Contribuții la critica economiei politice" spune : „nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința" [60], această afirmație nu are nimic comun cu teoriile amintite. Mai întîi, Marx opune existenței sociale nu conștiința socială, ci orice conștiință. El nu cunoaște nici o conștiință socială specificată ca o configurație distinctă. Apoi, din prima propoziție negativă reiese că aici Marx protestează pur și simplu împotriva idealismului și în această privință și constată prioritatea ontologică a existenței sociale față de conștiință.

---

[60] K. Marx, F. Engels, vol. 13, p. 9.

Engels a simțit foarte clar că vulgarizările amintite mai sus deformează marxismul. În scrisorile pe care le adresează personalităților importante ale mișcării muncitorești a vremii găsim numeroase indicații că între bază și suprastructură există interacțiuni, că ar fi pedant să se derive fapte istorice particulare direct din necesitatea economică. În toate aceste probleme el a avut întotdeauna dreptate, însă nu a reușit să combată întotdeauna principial abaterile de la metoda lui Marx. În scrisorile sale către Joseph Bloch și Franz Mehring el încearcă într-adevăr să ofere o întemeiere teoretică din care nu lipsesc accentele critice la adresa lucrărilor sale și a celor ale lui Marx. Astfel, el scrie lui Bloch : „Potrivit concepției materialiste a istoriei, factorul hotărîtor în istorie este, *în ultimă instanță* producerea și reproducerea vieții reale. Nici Marx, nici eu n-am afirmat vreodată mai mult. Și dacă cineva denaturează această aserțiune susținînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și absurdă. Situația economică este baza, dar diferitele elemente ale suprastructurii... exercită de asemenea, o influență asupra desfășurării luptelor istorice și determină în multe cazuri în special *forma* lor. Există aici o interacțiune a tuturor acestor factori, în cadrul căreia mișcarea economică, creîndu-și drum prin mulțimea nesfîrșită de întîmplări... se impune în cele din urmă ca ceva necesar“ [61]. Fără îndoială, Engels înregistrează corect multe trăsături esențiale ale acestei situații și corectează cu hotărîre multe greșeli ale vulgarizării. Însă acolo unde încearcă să dea criticii sale un fundament filozofic credem că el eșuează. Căci opoziția complementară dintre conținut (economic) și formă (suprastructură) nu exprimă adecvat nici legătura și nici deosebirea lor. Chiar dacă din scrisoarea către Mehring extragem interpretarea formei ca „modul în care aceste idei se nasc etc.“ [62], nu ajungem mai departe. Engels se referă aici, în mod adecvat, la geneza ideologiilor, la relativa independență a unei astfel de geneze. Dar aceasta nu poate fi considerată ca raportul dintre formă și conținut. Căci acest raport este, așa cum am încercat să arătăm în capitolul consacrat lui Hegel, o determinație a reflexiei, ceea ce înseamnă că forma și conținutul deter-

[61] K. Marx, F. Engels, *Opere alese*, vol. 2, Editura Politică, București 1967, p. 460.
[62] *Ibidem*, p. 469.

mină întotdeauna şi pretutindeni împreună şi doar împreună specificul, existenţa-întocmai-astfel (incluzînd generalitatea), a obiectului izolat, a complexului şi procesului etc. Tocmai de aceea este imposibil ca, în determinarea complexelor real diferite unul faţă de celălalt, unul să figureze drept conţinut, iar celălalt drept formă.

Dificultatea de a încheia această critică a interpretărilor eronate date ideilor lui Marx cu o soluţie pozitivă rezidă în faptul că la nivelul extrem de abstract al expunerii noastre de pînă acum nu au putut fi dezvoltate premisele ontologice ale dialecticii adevărate şi concrete dintre bază şi suprastructură, ceea ce face ca şi o anticipare abstractă să poată da naştere cu uşurinţă la înţelegeri greşite. Dar şi în cazul unei astfel de prezentări trebuie subliniat încă o dată înainte de toate că prioritatea ontologică a economicului accentuată de Marx nu presupune un raport ierarhic. Ea exprimă doar faptul simplu că existenţa socială a suprastructurii presupune întotdeauna existenţa procesului economic de reproducţie, că acesta în totalitatea lui este de neconceput ontologic fără economie, în timp ce pe de altă parte ţine de esenţa existenţei economice ca ea să nu se poată reproduce dacă nu dă naştere unei suprastructuri care să-i corespundă, fie şi în mod contradictoriu. Respingerea ierarhiei în domeniul ontologic se află într-o strînsă legătură cu problema raportului dintre valorile economice şi alte valori sociale. Prin adjectivul social am delimitat provizoriu, desigur abstract şi declarativ, concepţia noastră asupra valorii de cea idealistă (în special transcendentă). Considerăm că necesitatea socială a instituirii de valoare este, cu aceeaşi necesitate ontologică, în acelaşi timp premisă şi consecinţă a caracterului alternativ al actelor sociale ale oamenilor. În actul alternativei este conţinută cu necesitate opţiunea între valoros şi nevaloros, iar aceasta implică cu necesitate ontologică atît posibilitatea unei alegeri a ceea ce este nevaloros, cît şi posibilitatea unei erori chiar în cazul unei alegeri subiective a ceea ce este valoros.

Pe această treaptă a expunerii noastre nu putem trece la concretizarea contradicţiilor care au apărut aici, ci doar să punem în evidenţă cîteva trăsături foarte pregnante ale alternativei economice. Prin aceasta se transformă întotdeauna ceva pur natural în ceva social, astfel luînd naştere baza materială a socialităţii. În valoarea de întrebuinţare este conţinută transformarea obiectelor natu-

rii în obiecte adecvate şi utile pentru reproducerea vieţii umane. Simpla utilitate reciprocă a obiectelor naturale dobîndeşte prin procesul reproducerii ei conştiente o raportare principial nouă la omul care prin aceasta devine social, raportare care nu putea exista în natură. Şi întrucît în valoarea de schimb timpul de muncă socialmente necesar devine măsura şi regulatorul relaţiilor sociale ale oamenilor determinate de economie, autoconstituirea categoriilor sociale conduce la retragerea graniţelor naturii. Prin urmare, valoarea în sens economic este motorul transformării naturalului pur în social, a desăvîrşirii umanizării omului în socialitatea sa. Însă cum categoriile economice funcţionează ca vehicol al acestei transformări — şi dacă ele pot îndeplini funcţia acestei transformări —, lor le revine acea prioritate ontologică în cadrul existenţei sociale, prioritate despre care am vorbit pînă acum. Această prioritate are însă pentru modul de acţiune şi pentru structura categoriilor economice, în primul rînd a valorii, consecinţe foarte importante. În primul rînd, valoarea economică este singura categorie de valoare a cărei obiectivitate se cristalizează în forma unei legităţi active imanent : această valoare este în acelaşi timp valoare (instituire alternativă) şi lege obiectivă. Datorită acestui fapt, de-a lungul istoriei, caracterul ei de valoare a fost considerabil estompat, deşi categorii de valoare fundamentale cum ar fi util-dăunător, reuşită-nereuşită etc. se nasc nemijlocit din alternativele economice de valoare. (Cu siguranţă nu este întîmplător faptul că acele categorii de valoare care se raportează direct la acţiunile umane au fost întemeiate şi reduse mult timp şi în mod consecvent la alternativa util-dăunător. De abia pe o treaptă de dezvoltare relativ înaltă a socialităţii, a caracterului ei contradictoriu, devenit manifest, această raportare a fost principial respinsă, de exemplu la Kant). În al doilea rînd, fapt despre care am mai vorbit, categoria economică de valoare acţionează în următoarea direcţie : să dea naştere unor mijlociri sociale pentru realizarea ei în raporturi care socialmente sînt tot mai complicate, mijlociri în cadrul cărora apar tipuri calitativ noi de alternative care nu mai pot fi dominate pur economic. Să ne amintim de complexele de probleme, pe care le-am tratat, cum ar fi potenţarea capacităţilor umane, integrarea genului.

În aceste lumi ale medierii se nasc treptat cele mai diferite sisteme de valori umane. Ne-am referit deja la faptul social-ontologic foarte important pentru dezvoltările prezente că fiecare din aceste medieri se află faţă de economia propriu-zisă într-un raport de eterogenitate şi este capabilă să-şi îndeplinească funcţia de mediere tocmai datorită acestei eterogenităţi, ceea ce trebuie să se exprime desigur în natura eterogenă — în comparaţie cu valoarea economică — a valorii născute pe acest teren. Dezvoltările anterioare pun în lumină şi faptul că în anumite condiţii eterogenitatea poate să se transforme în opoziţie, întrucît ambele sisteme de valori conduc la alternative care transformă diferenţa provenită din eterogenitate în opoziţie. În astfel de situaţii se manifestă deosebirea fundamentală dintre valoarea economică şi alte valori : acestea presupun întotdeauna socialitatea, caracterul ei existenţial deja prezent şi aflat în dezvoltare, în timp ce valoarea economică nu numai că a produs iniţial socialitatea, ci o produce şi o reproduce continuu, întotdeauna într-un mod lărgit. În acest proces de reproducţie valoarea economică îmbracă forme mereu noi, putîndu-se naşte chiar noi forme de categorii. (Să ne gîndim la plusvaloarea relativă pe care am tratat-o în mod repetat). Formele ei fundamentale nu se modifică esenţial în cursul acestui neîntrerupt proces de schimbare [63]. Întrucît oricare din valorile non-economice nu produce existenţa socială, ci o presupune întotdeauna ca fiind dată şi caută şi găseşte în cadrul acestei existenţe date alternativele şi modurile de opţiune propuse de această existenţă, trebuie ca respectivul hic et nunc al structurii sociale, al tendinţelor socialmente active să determine în mod hotărîtor forma şi conţinutul ei. Acolo unde dezvoltarea economică produce o schimbare reală a structurii sociale, o succesiune a unor formaţiuni calitativ diferite, aşa cum s-a întîmplat în trecerea de la economia sclavagistă a oraşelor state la feudalism şi de la acesta la capitalism, apar în mod necesar schimbări calitative în edificarea şi natura diferitelor domenii de valori non-economice. Nu numai că moduri de viaţă care se reglementau spontan trec la o conducere conştientă, la o dominare instituţională a acţiunii umane, aşa încît apar sisteme de valori de un

[63] În „Capitalul" Marx arată cum timpul de muncă socialmente necesar nu se modifică esenţial în cele mai diferite formaţiuni, (ed. cit., vol. 23, p. 90 şi urm.)

tip cu totul nou ; dar și acestea trebuie să se lipsească de acele forme categoriale fixate pe care transformarea legică a naturalului le imprimă valorii economice. Cu toată stabilitatea lor apreciabilă, ele par cuprinse, în conținuturile și formele lor, de o neliniște heraclitică a devenirii, fapt necesar, căci pentru a-și îndeplini funcția ele trebuie să crească organic din problematica respectivului hic et nunc social. Desigur, această natură a lor nu trebuie concepută, așa cum se întîmplă în marxismul vulgar, ca o dependență lineară, direct cauzală. Aceasta constă de fapt doar în aceea că treapta preexistentă a dezvoltării sociale ridică anumite probleme de viață, că de aici se nasc alternative concrete la care trebuie încercat să se găsească răspunsuri concrete. Este vorba de dependență în privința dinamicii, calității și conținutului întrebărilor și a răspunsurilor. Dar întrucît urmările dezvoltării economice sînt, așa cum am văzut, foarte inegal constituite, întrucît fiecare din ele nu reprezintă doar o existență socială, ci totodată oferă, cu aceeași necesitate ontologică, punctul de plecare pentru noi valorizări, dependența se poate concretiza în această privință în faptul că sistemele de valori non-economice neagă radical și demască ca opuse valorii urmările unui stadiu de dezvoltare economică. (Să ne gîndim și aici la problema înstrăinării). La aceasta se adaugă că în cadrul acestei dependențe răspunsurile posibile dispun de un cîmp de acțiune și mai larg : intențiile lor se pot întinde de la actualitatea nemijlocită pînă la orientarea directă spre problemele genului uman, ele pot deci da naștere la efecte atît în prezent cît și în viitorul îndepărtat. Desigur, și acest spațiu de acțiune foarte extins nu este nici nelimitat, nici arbitrar. Punctul său de plecare, care se află în respectivul hic et nunc al stadiului de dezvoltare economică, determină în ultimă instanță într-un mod inevitabil existența-întocmai-astfel în conținut și formă a valorii.

În condițiile unei legături istorice atit de profunde, asociate cu infinitele deosebiri de realizare, este ușor de înțeles că interpretarea ei exterioară metodei lui Marx este expusă tentației relativismului istoric. Acesta este doar un aspect al posibilelor interpretări greșite. Căci cu toată diversitatea, valorile non-economice nu formează în nici un caz o mulțime haotică de detalii strict dependente de un moment. Întrucît geneza lor reală, oricît ar fi ea de inegală și de contradictorie, are la bază în ultimă

instanţă o existenţă socială procesuală unitară, întrucît doar alternativele socialmente tipice şi importante se pot condensa în adevărate instituiri de valoare, polul opus al gîndirii organizatoare este tentat să le omogenizeze într-un sistem construit pur mental şi reglementat de formele logice. Principiul omogenizării se întemeiază pe aceea că aceste valori, considerate formal, sînt valori. Însă tocmai din acest motiv, sistematizarea trebuie să rateze specificul şi eterogenitatea lor ontologică, pentru a nu mai vorbi de faptul că fiecare din aceste logicizări trebuie să devină o dezistoricizare, ceea ce face ca fiecare valoare să-şi piardă terenul concret, existenţa sa concret-reală şi să intre în sistem ca propria-i umbră estompată formal. Cu toate acestea, asemenea sisteme de valori, astfel de sistematizări în cadrul unei valori (sistemul virtuţilor etc.), au apărut foarte frecvent. Ele au doar o importanţă efemeră care este diminuată şi de faptul că în cele mai multe cazuri nu valorile înseşi, ci doar o oglindire a lor diluată la nivelul teoriei servesc drept bază a sistematizării.

Teoria acţiunii practice, ca teorie a valorii, formulată de Aristotel datorează neobişnuita sa perenitate faptului că nu încearcă să realizeze o sistematizare teoretică, pornind în schimb, concret şi profund, cum foarte rar se întîmplă, de la alternativele sociale reale ale epocii sale, cercetînd şi descoperind conexiunile dialectice interne şi legităţile realizării lor. Chiar şi mult mai săracul şi abstractul „imperativ categoric" îşi datorează popularitatea sa adesea reînnoită relativei abţineri de la o sistematică logicistă. Acolo unde Kant încearcă, cel puţin într-un mod negativ-prohibitiv, să determine posibilităţi concrete de acţiune prin raţionamente logice, problematica sa se manifestă deschis. (Să ne gîndim la criticile opus orientate ale lui Hegel şi Simmel). Astfel se naşte în istoria gîndirii o falsă antinomie privitoare la teoria valorii : relativism istoric pe de o parte şi dogmatică logic-sistematizatoare, pe de altă parte. Nu este întîmplător faptul că, mai ales în perioadele de trecere, care îmbracă forma crizelor, gînditorii cu un pronunţat simţ al realităţii concrete au ales în mod conştient pentru a-şi exprima gîndurile în problematica valorii o formă de expresie antisistematică, adesea pur aforistică (La Rochefoucauld). Tertium datur ontologic faţă de această antinomie are ca bază continuitatea reală a procesului social-istoric. Cu acest prilej trebuie să reamintim noua concepţie asupra sub-

stanțialității pe care am avansat-o anterior, concepție conform căreia substanțialitatea nu se mai opune rigid-exclusiv, ca raport static-staționar al autoconservării, procesului devenirii, ci este procesuală, se modifică în cadrul procesului, se înnoiește, participă la proces conservîndu-și totuși esența. Valorile adevărate care se nasc în procesul socialității se pot conserva doar în acest mod. Desigur trebuie să renunțăm total la valabilitatea „eternă", care depășește procesul, a valorilor. Fără excepție, ele s-au născut în cadrul procesului social, pe o anumită treaptă a acestuia, și anume realmente ca valori, nu ca și cum procesul ar fi produs realizarea unei valori în sine „veșnice", ci valorile înseși cunosc în cadrul procesului social o naștere reală și parțial și o moarte reală. Continuitatea substanței la nivelul existenței sociale este însă continuitatea omului, a creșterii sale, a problematicii și a alternativelor sale. Și în măsura în care o valoare, în realitatea ei, în realizările ei concrete, se angajează în acest proces, devine o parte activă a lui, încorporează un moment esențial al existenței sale sociale, ea își conservă prin aceasta și în aceasta substanțialitatea, esența și realitatea. Acest fapt este ilustrat clar de constanța adevăratelor valori, desigur nu o constanță absolută, ci una social istorică. Cele două laturi ale antinomiei, ce a apărut pînă acum de neînlăturat — relativismul și dogmatismul — se bazează pe aceea că procesul istoric reproduce neîntrerupt, atît schimbarea, cît și constanța în schimbare. Constanța unei anumite problematici etice sau a anumitor posibilități de obiectivare în domeniul artei este tot atît de evidentă ca și nașterea și dispariția valorilor. De aceea, doar noua concepție asupra substanțialității, propusă de noi, unde aceasta se obiectivează tot drept continuitate, poate constitui baza metodologică de rezolvare a acestei antinomii.

Faptul că acest proces, ca orice proces social, este unul inegal, că continuitatea se manifestă uneori ca o dispariție îndelungată și eventual ca actualizare subită, nu modifică cu nimic acest raport al continuității cu substanța în planul existenței sociale și nici efectivitatea continuității în reproducție. Atunci cînd am vorbit despre dezvoltarea inegală ne-am referit în treacăt la concepția lui Marx asupra lui Homer. Acolo Marx ridică tocmai această

[66] Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, ed. cit., p. 44.

problemă a continuității existenței estetice. Nu în geneza valorii din dezvoltarea socială vede el adevărata problemă esențială ; problema valorii este formulată de el în felul următor : „Dificultatea însă nu este aceea de a înțelege că arta și epopeea greacă sînt legate de anumite forme de dezvoltare socială, ci de a ne explica faptul că ele ne procură încă și astăzi o desfătare artistică și că într-o anumită privință servesc ca normă și model inegalabil" [84]. Răspunsul pe care-l schițează se bazează pe continuitatea dezvoltării genului uman. Și atunci cînd Lenin în „Statul și revoluția" vorbește despre posibilitățile și premisele celei de a doua faze a socialismului, comunismul, el situează în centrul atenției „deprinderea" oamenilor cu condiții de viață omenești. Însă conținutul acestei „deprinderi" constă după Lenin în aceea că „eliberați de robia capitalistă, de grozăviile, sălbăticiile, absurditățile, mișeliile fără număr ale exploatării capitaliste, oamenii *se vor deprinde* treptat să respecte regulile elementare de conviețuire cunoscute de secole, repetate de mii de ani în toate preceptele, să le respecte fără să fie constrînși la aceasta prin violență, fără subordonare, *fără aparatul special* de constrîngere care se numește stat" [85]. Prin urmare și la Lenin este vorba de aceeași continuitate a dezvoltării omenirii, ca și la Marx. Această substanțialitate reală și concretă a procesului în continuitatea sa elimină dilema falsă a relativismului și dogmatismului în problema valorii. Nu este poate de prisos să concretizăm această construcție a continuității sociale a valorilor prin constatarea că orientarea lor reală este de la trecut spre viitor ; reîntoarceri la trecut se produc întotdeauna cu o intenție care vizează practica prezentă, adică viitorul. Interpretarea unilaterală, care poate fi întîlnită adesea, de a reduce prezentul la „izvoarele" sale ce țin de trecut poate deci foarte ușor să falsifice stările de lucruri reale.

Această schiță a ontologiei lui Marx este în mod necesar foarte lacunară, departe de a trata măcar problemele principale potrivit importanței lor. Vom încerca în partea a doua să completăm aceste lipsuri cel puțin în ceea ce privește cîteva probleme centrale. Nu vom încheia aceste

[84] V. I. Lenin, *Statul și revoluția*, E.P.L.P., București, 1954, p. 85.

considerații fără a ne referi pe scurt la raportul dintre perspectiva socialistă a dezvoltării și concepția ontologică generală a lui Marx. Este un fapt cunoscut că Marx își delimita concepția asupra socialismului, ca o concepție științifică, de socialismul utopic. Dacă considerăm această delimitare din perspectiva ontologiei sale, atunci este pus în evidență în primul rînd faptul că la Marx socialismul apare ca un produs normal și necesar al dialecticii interne a existenței sociale, a autodezvoltării economiei cu toate premisele și consecințele ei, al luptei de clasă, în timp ce utopiștii voiau să corecteze o dezvoltare esențialmente și multiplu eronată prin hotărîri, experimente, exemple etc. Aceasta înseamnă mai ales că rolul ontologic central al economiei nu numai că face posibilă nașterea socialismului, ci că importanța și funcția lui ontologică nu dispar nici în socialismul realizat. În „Capitalul" Marx vorbește despre faptul că domeniul economiei va rămîne în viața oamenilor, chiar în socialism, un „imperiu al necesității". Prin aceasta Marx se opune și aici lui Fourier, ale cărui intuiții critice geniale el le aprecia foarte mult, dar care credea că în socialism munca se va transforma într-un fel de joc. Totodată aici este vorba de o respingere, fără polemică declarată, a tuturor concepțiilor conform cărora în socialism va lua naștere o perioadă „fără economie". În sens ontologic obiectiv, calea spre socialism este cea a dezvoltării pe care am descris-o mai înainte, în care prin muncă, prin lumea economiei care se naște din ea, prin dialectica imanentă a acestei economii ca motor, existența socială accede la autenticitatea ei, se naște specificul genului uman ca gen conștient, nu pur natural, mut. Economia contribuie la o creștere continuă a socialității categoriilor sociale. Totuși, acest lucru se realizează în societățile divizate în clase doar prin aceea că economia se obiectualizează, în raport cu omul, ca o „a doua natură". Acest caracter fundamental al unei obiectivități cu totul independente de alternativele individuale rămîne ceva indestructibil. Marx îl desemnează prin expresia „imperiul necesității". Saltul calitativ constă în faptul că această „a doua natură" este de asemenea dominată de oameni, ceea ce nu poate realiza nici o societate divizată în clase. Capitalismul contemporan, de exemplu, trebuie să transforme sfera consumului, într-un mod necunoscut pînă acum, într-o a „doua natură" care domină oamenii.

Particularitatea capitalismului este că el dă naştere în mod spontan unei producţii sociale propriu-zise, în timp ce socialismul transformă această spontaneitate într-o reglementare conştientă. În propoziţiile care preced şi întemeiază declararea economiei ca „imperiu al necesităţii". Marx afirmă despre economia socialismului următoarele : „În acest domeniu libertatea constă numai în aceea că omul colectiv, producătorii asociaţi reglementează în mod raţional schimbul de substanţe cu natura, îl controlează, nu mai sînt dominaţi de el ca de o forţă oarbă, îl realizează cheltuind minimum de energie în condiţiile cele mai demne şi mai adecvate naturii umane".

Doar pe această bază se poate naşte imperiul libertăţii : „Dincolo de limitele lui începe dezvoltarea forţelor omeneşti, considerată ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertăţii, care însă nu se poate dezvolta decît pe acest imperiu al necesităţii ca bază a lui" [66]. Aici ontologia lui Marx, atît de des înţeleasă greşit chiar şi de adepţii săi, se manifestă cu deosebită claritate. Cu o mare rigoare el constată că doar economia, socializarea existenţei sociale poate da naştere acestei faze de dezvoltare a omenirii, că ea este indispensabilă nu numai ca un mijloc de atingere a acestei autorealizări a omului, ci ea rămîne indispensabilă ca o bază ontologică permanentă. Orice altă direcţie de gîndire care năzuieşte spre socialism pornind de la alte premise devine în mod necesar utopică. Totodată devine evident faptul — asupra căruia am insistat în repetate rînduri — că economia constituie doar baza, doar elementul ontologic primar, că însă, chemate la viaţă de ea, se nasc acele aptitudini ale omului, acele forţe ale complexelor sociale, care contribuie efectiv la realizarea a ceea ce este necesar din punct de vedere economic, care accelerează, consolidează, stimulează şi, de asemenea, pot, în anumite condiţii, să frîneze şi devieze dezvoltarea ei ca o realitate socială.

Acest caracter contradictoriu dialectic al dezvoltării economice necesare a existenţei sociale şi a contradicţiilor concrete dintre premisele şi urmările sociale ale formaţiunilor economice şi factorii extraeconomici ai societăţii (de exemplu, puterea etc.) a constituit şi în istoria de pînă

---

[66] Karl Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, ed. cit., vol. 25 (II), Editura politică, Bucureşti 1973, p. 358.

acum o bază importantă a dezvoltării inegale. Alternativele concrete ca forme ale oricărei acțiuni umane reapar pe o treaptă superioară în orice punct istoric de cotitură. Este de la sine înțeles că Marx, întrucît menține și relativ la socialism prioritatea economicului, menține alternativa în geneza lui. Încă în „Manifestul comunist" se afirmă privitor la lupta de clasă și la apariția unor formațiuni economice noi, cu o structură superioară : „Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul și calfa, într-un cuvînt asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă, cînd ascunsă, cînd fățișă, o luptă care de fiecare dată se sfîrșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți, sau prin pieirea claselor în luptă"[67]. Acest caracter alternativ al întregii dezvoltări istorice care nu anulează prioritatea ontologică, rolul în ultimă instanță hotărîtor al economiei, ci doar îl concretizează social-istoric, s-a estompat considerabil la urmașii lui Marx, dispărînd cîteodată cu totul. Pe de o parte, el a fost simplificat și transformat în necesitate mecanicistă, vulgar-materialistă, iar pe de altă parte, opoziția neokantiană sau pozitivistă față de această vulgarizare a condus la un agnosticism istoric. Doar Lenin s-a menținut în cadrul concepției originare a marxismului și a considerat-o, tocmai în situații dificile și complicate, drept ghid al acțiunii revoluționare. Astfel în decizia asupra insurecției care viza luarea puterii de către proletariat la 7 Noiembrie 1917. De asemenea, Lenin s-a exprimat pe deplin în spiritul concepției lui Marx și referitor la baza teoretică a unor astfel de atitudini. Astfel, în 1920, la cel de al doilea congres al Internaționalei comuniste, unde el a dus o dublă polemică atît împotriva celor care bagatelizau marea criză de atunci, cît și împotriva celor care o considerau fără ieșire pentru burghezie, Lenin spunea : „Situații absolut fără ieșire nu există". A dori să le demonstrezi teoretic „ar fi o pedanterie deșartă ori un joc de-a noțiunile și cuvintele ; o adevărată dovadă pentru aceasta sau pentru cazuri asemănătoare poate oferi doar practica" [68], iar aceasta are un caracter alternativ.

---

[67] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, București, 1958, p. 466.

[68] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, Editura politică, București, 1968, p. 227.

Prin urmare, drumul spre socialism se află în deplină concordanță cu ontologia social-istorică generală a lui Marx. Aceasta se opune, de asemenea, tuturor concepțiilor care admit un „sfîrșit al istoriei". Pe vremea lui Marx era vorba în primul rînd de utopiștii care considerau socialismul ca pe o stare cu adevărat omenească, dar totodată definitivă. Pentru Marx, istoria nu-și poate opri cursul nici aici. În Prefața la „Contribuții la critica economiei politice" el scrie în legătură cu socialismul : „De aceea cu formațiunea socială burgheză se încheie preistoria societății omenești" [69]. Cuvîntul „preistorie" nu este ales la întîmplare și are aici un dublu sens. În primul rînd, respingerea tacită, dar totuși hotărîtă a oricărei forme de sfîrșit al istoriei. În același timp, termenul folosit de Marx trebuie totuși să exprime caracterul particular al noii etape a istoriei. Am subliniat în repetate rînduri că stadiile ontologice noi ale existenței sociale nu se nasc dintr-o dată, ci, la fel ca în lumea organică, se dezvoltă treptat într-un proces istoric spre forma cea mai pură, imanentă, propriu-zisă. În considerațiile care preced concluzia citată de noi, Marx consideră antagonismul din societatea capitalistă ca notă distinctivă hotărîtoare în raport cu socialismul. În general, această determinație este interpretată, în ce privește socialismul, în sensul că dispariția societății împărțite în clase anulează simultan natura ei necesarmente antagonistă. Vorbind cu totul în general, acest lucru este corect, însă are nevoie de o completare nu lipsită de importanță în privința problemei pe care am tratat-o anterior, a relației valorii economice cu valorile obiective ale întregii vieți sociale.

Întrucît valorile se realizează întotdeauna prin acțiuni, fapte etc., este clar că existența lor nu poate fi separată de alternative în realizarea lor. Opoziția dintre valoros și nevaloros în opțiune, care este implicată în orice instituire teleologică, este deci indestructibilă. Cu totul altfel stau lucrurile cu conținuturile valorii și cu formele ei. Ele se pot afla, în anumite societăți, într-un raport antagonist cu procesul economic, ceea ce se și întîmplă pe diferite trepte ale dezvoltării economice, într-o formă foarte preg-

---

[69] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, București, 1962, p. 9.

nantă şi în capitalism. Suprimarea antagonismului despre care vorbeşte Marx se referă deci şi la acest complex de probleme : corespunzător structurii ontologice fundamentale a existenţei sociale, din nou în cea mai strînsă legătură cu structura sferei economice. În constatările lui Marx asupra imperiului necesităţii şi libertăţii citate mai sus este vorba nu numai de o raţionalitate economică optimă în ordinea dezvoltării economice, ci şi de faptul că această ordine se realizează „în condiţiile cele mai demne şi mai adecvate naturii umane". Aici se vorbeşte în mod explicit despre baza economică pentru suprimarea antinomiei dintre valorile economice şi cele extraeconomice, din nou în deplină consonanţă cu concepţia fundamentală de la care Marx nu s-a abătut niciodată. Încă în „Manuscrisele economico-filozofice", Marx consideră raportul dintre bărbat şi femeie ca „raportul generic natural". Acest lucru este adevărat şi important în dublu sens. Pe de o parte, baza vitală a genului uman se realizează în acest raport ca nemijlocire indestructibilă ; pe de altă parte, această realizare îmbracă totuşi, de-a lungul dezvoltării umanităţii, formele pe care i le imprimă producţia în sensul cel mai larg* . De aici rezultă însă un antagonism permanent — şi care se reproduce permanent — între necesitatea economică şi urmările ei pentru dezvoltarea genului uman. Faptul că acest antagonism ajunge doar treptat la o formă conştientă, că şi manifestarea sa depăşeşte pentru o lungă perioadă (pînă astăzi) doar încet începuturile lui sporadice şi se obiectivează ca falsă conştiinţă, demonstrează din nou caracterul istoric general al unor astfel de dezvoltări, dar nu modifică sub raport esenţial bazele ontologice ale relaţiei reciproce a valorilor. De aceea, Marx a putut spune atunci — de astă dată în acord cu Fourier — : „După această relaţie ne putem face, aşadar, o idee despre ansamblul gradului de cultură a omului" [70]. Aici se vede clar, tocmai în robusta cotidianeitate a acestei situaţii,

---

* În manuscris urmează observaţia „cercetările recente de etnografie arată că acest raport este determinat, încă pe treptele primitive ale dezvoltării economice, de structura socială corespunzătoare".

[70] Karl Marx, *Manuscrisele economico-filozofice*, M. E. Scrieri din tinereţe, p. 575.

antagonismul valorilor, de astă dată între dezvoltarea economică, şi „gradul de cultură" *.

Recunoaşterea acţiunii indestructibile a alternativelor pretutindeni unde este vorba de sintetizarea social-practică a acţiunilor umane nu contrazice — aşa cum am văzut — legitatea tendinţei principale a dezvoltării economice. De aceea Marx a putut determina teoretic cu precizie necesitatea generală a caracterului ciclic al economiei capitaliste a timpului său şi totodată a crizelor. Dar şi aceasta nu a fost decît o cunoaştere generală a tendinţelor şi perspectivelor despre care Marx nu a afirmat niciodată că, cu ajutorul lor se poate determina fie şi cu aproximaţie locul şi momentul izbucnirii unei anumite crize ; şi previziunile sale asupra socialismului trebuie apreciate ţinîndu-se seama de acest punct de vedere metodologic. Marx cercetează aceste tendinţe economice extrem de generale în special în „Critica programului de la Gotha", pătrunzînd cu analiza în mod semnificativ în prima fază de trecere. El constată aici că structura circulaţiei mărfurilor, cu toate schimbările fundamentale în alte privinţe, funcţionează în acelaşi mod ca în capitalism. „După cum se vede, aici domneşte acelaşi principiu care reglementează schimbul de mărfuri, întrucît acesta este un schimb de valori echivalente. Aici, conţinutul şi forma s-au schimbat, fiindcă, în împrejurările schimbate, nimeni nu poate da altceva decît munca sa, şi pe de altă parte în proprietatea individuală nu pot trece decît mijloace de consum individuale. În ceea ce priveşte însă repartiţia acestor mijloace

---

* Aici ne ocupăm exclusiv de concepţiile lui Marx. Faptul că realizarea socialismului sub Stalin a mers citeodată, chiar în probleme hotărîtoare, pe căi cu totul opuse, a fost menţionat de mine adesea. Pentru a împiedica apariţia unor erori metodologice, aici trebuie doar să luăm atitudine împotriva tuturor concepţiilor care identifică dezvoltarea stalinistă a socialismului cu concepţia lui Marx, fie pentru a acoperi şi conserva deciziile ei greşite prin invocarea lui Marx, fie pentru a compromite socialismul în general prin afirmarea coincidenţei dintre teoria şi practica lui Stalin şi cele ale lui Marx şi Lenin. Fără să putem intra în analiza acestui mare complex de probleme, trebuie totuşi să mai spunem doar că este extrem de naiv (sau demagogic) să consideri încheiată o formaţiune fundamental nouă după o perioadă de realizare atît de scurtă din punct de vedere istoric. Chiar dacă vor mai fi necesare decenii pentru a depăşi teoretic şi practic moştenirea lui Stalin şi pentru a o întoarce la marxism, o astfel de perioadă este — istoric vorbind — relativ scurtă.

de consum, între diferiţii producători, aici domneşte acelaşi principiu ca şi la schimbul unor echivalente marfă : o anumită cantitate de muncă sub o formă este schimbată pe o cantitate egală de muncă sub altă formă". Acest fapt are consecinţe foarte profunde pentru sistemele de medieri decisive din punct de vedere social. Cu toate răsturnările structurii de clasă pe care le aduce socialismul, dreptul rămîne în esenţă acelaşi drept şi este ca atare „dreptul burghez", deşi el înlătură sau cel puţin atenuează caracterul său antinomic care îi era propriu. Căci Marx arată în continuare : „Acest drept egal este un drept inegal pentru o muncă inegală. El nu recunoaşte nici un fel de deosebiri de clasă, deoarece fiecare nu este decît muncitor ca şi toţi ceilalţi ; el recunoaşte însă în mod fericit, ca privilegii firești, dotarea individuală inegală, şi, deci, capacitatea de muncă inegală. *El este deci prin conţinutul său, un drept al inegalităţii, ca orice drept*". De abia într-o fază superioară, ale cărei premise economice şi premise umane create de economie sînt indicate de Marx, devine în mod obiectiv posibilă realitatea : „de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi" [71].

Prin aceasta structura schimbului de mărfuri, acţiunea legii valorii nu mai vizează individul uman în calitate de consumator. Desigur, se înţelege de la sine că valabilitatea timpului de muncă socialmente necesar în producţia însăşi, pentru creşterea forţelor productive rămîne neschimbată. Ca atare, legea valorii trebuie să rămînă în continuare un regulator al producţiei.

Acestea sînt tendinţe ale dezvoltării general-necesare, care din acest motiv — în această generalitate — sînt constatabile ştiinţific. Prima parte s-a adeverit deja, o verificare pentru corectitudinea celorlalte previziuni putînd-o oferi de abia viitorul prin evenimentele sale. Ar fi absurd să se pretindă că, din aceste perspective menţinute în mod conştient la un nivel extrem de generalitate se pot deduce consecinţe directe pentru deciziile concret-tactice sau chiar şi pentru cele condiţionate concret-tactic, se poate obţine un ghid nemijlocit. Lenin a cunoscut acest lucru foarte

---

[71] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 19, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 21—22 şi urm.

bine. Atunci cînd se punea problema să introducă în cadrul NEP-ului un capitalism de stat, el a spus că pentru aceasta nu există nici o carte cu indicații. „Nici măcar Marx nu s-a gîndit să scrie vreun cuvînt în această problemă și a murit fără să ne lase măcar un pasaj precis sau măcar o indicație certă. De aceea ne vedem acum nevoiți să ne descurcăm singuri“ [72].

De abia Stalin a creat practica teoretică incorectă de a considera orice decizie tactică sau strategică ca derivînd direct, ca o consecință legic-necesară, din teoria marxist-leninistă. Astfel, principiile au fost adaptate mecanic necesității zilei, fiind deformate, iar deosebirea atît de importantă dintre legile generale și deciziile concrete singulare a fost anulată pentru a face loc unui dogmatism voluntarist practicist. Chiar și astfel de fapte demonstrează cît de important este, și din punctul de vedere al practicii, de a restabili ontologia pe care Marx a elaborat-o în lucrările sale. Desigur, aici ne interesează în primul rînd consecințele teoretice ce decurg din ea. Întreaga lor semnificație va putea fi sesizată de abia în partea a doua, unde pe baza unor probleme particulare centrale vom dobîndi o viziune de ansamblu mai concretă și mai exactă a sferei lor de acțiune decît a fost cu putință în cadrul acestor considerații generale.

---

[72] V.I. Lenin. *Opere complete*, vol. 45, Editura politică, București, 1967, p. 91.